

جلجامش
علاء عدهات

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
مردئ الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

بأستلام

الصفوة المشرقة من الأدباء والكُتاب والعلماء

هديتي للصديق علي المدن

المجلد السادس

دار الرشاد الحديث

قوانين التقليد جبريل تارد

بمقام
الدكتور السيد محمد بدوي

أستاذ علم الاجتماع بجامعة الإسكندرية

التي نادى بها كل منهما ؛ بل إن هذا الاختلاف يظهر واضحاً جلياً في التكوين العقلي وفي أطوار حياة كل منهما .

حياة تارد

ولد جان جبريل تارد ببلدة « سارلات » Sarlat بمقاطعة « الدورديني » La Dordogne . وكانت أسرته من الأسر العريقة في هذه المقاطعة ، واشتهر منها أحد أسلافه الذي كان يحمل نفس الاسم وكان من رجال الدين ومولعاً بأبحاث الفلك ، وكان يقدر بأنه قابل « جاليليو » الذي أهدها منظاراً يرقب به الكواكب . وكانت أسرة تارد من ناحية الأب تتميز بمراكزها في المجالس النيابية ، أما من ناحية الأم فكانت تتميز برجال القانون .

ويمكننا أن نميز في حياة تارد ثلاث مراحل أساسية : طفولة وشباب مليئان بالدرس والكتابة والظروف النعمة ؛ ثم رجولة يفتح فيها المستقبل الزاهر عن طريق العمل المتواصل والمثابرة ؛ ثم شيخوخة قضاهها الفيلسوف في باريس بعيداً عن مسقط رأسه . حيث نعم بالشهرة وأنتج معظم مؤلفاته المشهورة .

ظهر في أواخر القرن الماضي في فرنسا عالمان اجتماعيان اتجه كل منهما وجهة مضادة للآخر في دراسة الظواهر الاجتماعية ، ودراسة الحياة العقلية للإنسان داخل نطاق المجتمع . هذان العالمان هما جبريل تارد وإميل دوركيم . وقد ذاعت شهرتهما في الأوساط العلمية ، وتابع الناس بشوق كبير المساجلات والجدل الذي كان ينشب بينهما في شرح بعض المسائل أو تحليلها ، والتف حول كل منهما أنصار كل فريق يتحمس لرأى صاحبه .

فسر تارد كل الظواهر الاجتماعية بالرجوع إلى الفرد وإلى الحالات السيكولوجية أو التفاعل الذي ينشأ بين عقلين أو أكثر . وفسر دوركيم هذه الظواهر عن طريق المجتمع والتصورات الجمعية أو ما يسميه أحياناً « بالضمير الجمعي » .

طريقان مختلفان قد ينجح لإينا لأول وهلة ألا سبيل لتلاقيهما . وكلتا النظريتين لا تخلو من طرافة ولا سيما حين نعلم أن كلا من العالمين قد استخدم في الدفاع عن وجهة نظره خير ما عنده من وسائل التفكير وقوة الحججة . كما أن الاختلاف بين تارد ودوركيم لا يقتصر فقط على النظريات والأسس الوضعية للحياة الاجتماعية

مرحلة الطفولة والشباب

فقد تارد والده وهو في سن السابعة ولم يكن له إخوة فعاش وحيداً مع والدته التي تربت وهي في سن الثامنة والعشرين . ودفعها إيمانها المتطرف إلى الانعزال عن العالم وكرست كل حبا وكل اهتمامها لابنها الوحيد : وقد تركت تربيتها الحكيمة المستنيرة أثراً واضحاً في عقل وحيدها ورسمت له طريق حياته ، وهو لم يفترق عنها مرة واحدة وظل بجانبها إلى أن حانت وفاتها في عام ١٨٩١ .

وتلقى تارد دروسه الأولى في كلية أنشأها الجزويت ببلدته «سارلات» . وسرعان ما ضاق إحساسه المرهف وطبيعته الشاعرية بنظامها الصارم وخاصة بعد أن أقدمت والدته - بمشورة بعض أفراد العائلة وعلى غير رغبتها - على إلحاقه بالقسم الداخلي : فقصى فيه ثلاث سنوات خرج منها بنقمة شديدة على هذا النظام^(١) . وحاول مرة المروب بالقفز من فوق سور الكلية حتى يستطيع أن يجد متنفساً لعواطفه المكبوتة وخياله المنطلق . ورغماً عن ذلك فقد كان دائماً أول فرقته ، وكان يحصل على جوائز التفوق في آخر كل عام دراسي : ولكن تفتح عقله وخياله المبكر جعله يتبرم بأي نوع من الوصاية أو الرقابة ، وظلت سمة الجموح الغريزي هذه ، والشعور القوي بقيمة الحرية في الفكر والاستقلال في الرأي ملازمة له طول حياته : وما أن غادر تارد الكلية ، في سن السابعة عشرة ،

حتى تفجرت ينابيع الشعر من قريحته . وانحصر إنتاج شبابه تقريباً في هذه القصائد والدواوين التي ظل يكتبها حتى سن الخامسة والعشرين . ثم أخذ لإنتاجه الشعري بعد ذلك يتجه نحو القلة والندرة . وقد بقيت هذه

(١) ظهرت آثار هذه النقمة في فقرة كتبها فيما بعد في مؤلفه «دراسات عقابية واجتماعية» Etudes pénales et Sociales حيث وصف النظام الداخلي بأنه «يمان الأبرياء والحقل الذي تنمو فيه جميع الشرور والانحرافات» .

الأشعار الكثيرة مخبأة في أدراج مكتبه ولم يبعثها من رقادها إلا في آخر حياته حين فكر في اختيار بعضها للنشر . وهذه الأشعار تنم عن خصوصية غنائية وعن سهولة في التعبير دون أن تكون لها أصالة وعمق القصائد القليلة التي كتبها بين الفينة والأخرى في منتصف حياته وفي شيخوخته . ونكاد نحس في أشعار الشباب هذه بأثر «لامارتين» الذي كان يحتفظ له تارد باعجاب خاص من بين شعراء العصر .

ثم اضطرت الظروف إلى إهمال هذه الموهبة الطبيعية وتوجيه نشاطه العقلي نحو الدراسات الفلسفية : وحين كان يعاوده الحنين إلى الشعر كان يضيئ عليه مسحة من التشاؤم الفلسفي الذي أبعدته عن صدق العاطفة والإفصاح عن مكنونات الذات . وأقبل تارد فترة من الزمن على قراءة كتب الفلسفة وعلم النفس ، واهتم بدراسة الرياضيات ، وكان يطمح في أن يقوم بدورة كاملة حول جميع المعارف الإنسانية ورسم لهذا المشروع منهجاً تفصيلياً .

وما كاد يبدأ في أول مراحل هذا المشروع حتى انتابه ذلك المرض الذي أعجزه عن العمل ، ونعني به نوعاً من أمراض العين يسبب آلاماً شديدة ويهدد حاسة الإبصار . وقد ترك هذا المرض أثراً بالغاً في حياته إذ أنه اضطره إلى التحول عن الطريق الفكري والعلمي الذي رسمه لنفسه . فاعتقد في محنته أنه قد كتب عليه أن ينصرف عن كل طموح وأن يكتفى بدراسة القانون ليضمن لنفسه - حسب رأى والدته - مركزاً ثابتاً في وظائف النيابة والقضاء .

غير أن هذه الحنة أفادته من ناحية أخرى في مستقبله الفلسفي ، إذ أنها اضطرت له للعزلة والانطواء على النفس في هذه السن المبكرة التي كان عقله فيها يفيض بعصارة الحيوية . ويسرت له هذه العزلة وهذا الانطواء طريق تحليل النفس ومعرفة خباياها ، وهو جوهر كل تفكير فلسفي : واهتم تارد في هذه الفترة

بتلويين خواطره في مذكرات يومية أودعها كل ما تحمل نفسه من مرارة وألم ، كما عبر فيها ، في الوقت نفسه ، عن ثقته التي لا تزعزع في سلطان الفكر . وظهر في هذه المذكرات ميله الواضح نحو التعمق في دراسة المسائل النفسية مما يؤكد أنه كان عالم نفس بالسليقة قبل أن يكون فيلسوفاً .

وما لبث تارد أن ضاق ذرعاً باضطراره لاجترار أفكاره وتأملاته ، وكان أخشى ما غشاه أن تنطفئ يوماً ما شعلة عقله المتوهجة ونهمه للمعرفة والاطلاع . وكان يبذل جهداً في عراك مع نفسه ومع إرادته كي يرغمها على أن تقنع في استسلام بمحصول ضئيل من الأفكار التي كان يحصل عليه من قراءاته التي كانت تباعد الفترات بينها يوماً عن يوم . وقد حصل على هذه الأفكار من قراءته لميجل وكورنو ، وهما الفيلسوفان اللذان تأثر بهما ، واستمد منهما في تلك الفترة العصبية مادة تفكيره ومنهجه . وظل طول حياته يعترف لكورنو بالذات بالفضل في إذكاء تفكيره وإرواء ظمئه للمعرفة . ومجمل هذا الفضل في مقدمة كتابه الذي نهم بعرضه وتحليله في هذا البحث ونعني به قوانين التقليد ، إذ يقول : « في هذه الفترة المشتومة من شباني أدين لكورنو بما قدمه لي من أفكار باعدت بيني وبين الموت من الجوع العقل » .

وكان اقتراب الربيع يزيد من الحساسية التي كان يشكو منها ، ويضاعف ألم عينيه فيحتجب بصره بغشاوة رمادية جعلته يرى الطبيعة كما لو كانت تعكس حزن قلبه . وقد ولدت هذه الحالة في ذهنه نوعاً من الترابط العاطفي ، بحيث ظل اقتراب الربيع يثير في نفسه ، لوقت طويل ، مشاعر الحزن . وعكست بعض قصائده هذه المشاعر حين وصف الربيع بأن جماله يعد بسعادة زائفة . وبينما هو يعاني من هذه الآلام المتزايدة جاءته الصدمة الكبرى حين صرح له أحد أطباء العيون بأنه يخشى أن ينتهي به الأمر إلى فقد بصره .

ولكن هذه الصدمة بدلا من أن تلقى به في أحضان اليأس ، شحذت همته ودفعت روحه الشاب نحو مثالية جديدة ، وكثيراً ما يقوى اليأس النفوس العميقة (١) . وحين وجد تارد نفسه في عزلة معنوية وحسية جرد قلبه من كل الروابط الخارجية وارتفع بروحه يبحث عن العزاء في الشعر الذي أصبح في هذه الفترة يعبر عن المعاني الصافية العميقة ، ويتجه نحو معاناة البحث عن الحقيقة . وقد وصف هو نفسه هذا الشعر بأنه يعبر عن « الظلم الشديد لإيمان عميق » : وإذا كان الشعر زهرة العقل فإن الفلسفة ثمرته .

وواصل تارد دراساته للحصول على ليسانس الحقوق ، وأمضى امتحان السنتين الأوليين في تولوز ثم ذهب للاستعداد للسنة النهائية إلى باريس في صعبة والدته حيث حصل على الليسانس في عام ١٨٦٥ .

حياته في سلك القضاء والإدارة في سارلات

وأخذت حالة تارد تتحسن واختفى مرض عينيه تماماً في حوالى سن الخامسة والعشرين ، ولم يعاود الظهور إلا قبل وفاته بسنة واحدة . ولما كان تيار الفلسفة قد جرفه ، فقد رأى أن يقبل قيود الوظيفة إذ كانت تتيح له من الفراغ ما يسمح له بإشباع نهمه إلى الدراسات الفلسفية . وعين في عام ١٨٦٩ قاضياً في بلدته « سارلات » ، ومارس هذه الوظيفة مدة أربع سنوات . وأتاح له حياة الريف الهادئة أن يستجمع أفكاره وينظمها داخل إطار منهجي محكم وإن كان لم ينشرها على الناس إلا بعد ذلك بمدة طويلة . فلم يظهر كتاب « قوانين التقليد » إلا في عام ١٨٩٠ حين كان تارد قد بلغ سن السابعة والأربعين . ولكن الخطوط الأساسية لهذا الكتاب كانت مرسومة قبل

(١) نذكر بهذه المناسبة حالة « سول برودوم » Sully Prudhomme الذي كان يشكو من مرض مشابه لمرض تارد ، واضطر لترك دراساته العلمية ، والتجأ إلى الشعر والصوف وأصبح من أشهر شعراء المدرسة الرمزية .

فلك بثلاثين عاماً حسب ما تشهد به مذكرات المؤلف وخواتمه التي كان يسجلها أولاً بأول . إذ كان أثناء نزهاته الطويلة فوق التلال المحيطة بشارلات غالباً ما يتوقف عن السير ليدون فكرة سنحت له ، وعسك بها في وميضها الخاطف قبل أن تختفي . وقد لاحظ في هذه الفترة أن الأفكار الغزيرة والخصبة كانت تزاحم في ذهنه أثناء التجوال . وظل مدة طويلة يتذكر المكان الذي تبلور فيه في عقله مبدأ « التكرار الكوني » La répétition universelle في صورته الكاملة المتناسقة ، وفي مظاهره الثلاثة المتشابهة ، وهو المبدأ الذي يسيطر على حركة الكون واستمراره في شتى المجالات . ويتمثل في « الموجات » في مجال الطبيعة ، و « التوالد » في مجال الحياة ، و « التقليد » في مجال المجتمع . وفي عام ١٨٧٣ عين تارد وكيلا للنائب العام في « روفك » Ruffec ، ولكن ابتعاده عن مسقط رأسه سارلات لم يدم أكثر من سنتين . ورجع إليها في عام ١٨٧٥ كقاضٍ للتحقيق ولم يغادرها بعد ذلك إلا في عام ١٨٩٤ حين رحل إلى باريس ليعيش فيها بعد بلوغه سن الخمسين .

وتعتبر فترة الأعوام العشرين هذه (١٨٧٥ - ١٨٩٤) أنحصب فترة في حياة تارد من حيث التأليف في ميدان العلوم الاجتماعية . فقد أخذ يقل اهتمامه بالدراسات الفلسفية الخالصة ، ويتجه نحو الدراسات الاجتماعية . فجمع المادة اللازمة لمؤلفاته ، وعكف على تنسيقها وفقاً للمبادئ الأساسية التي اقتنع بها . ولكنه لم يبدأ في نشرها إلا بعد رحيله إلى باريس حيث اندمج في حياتها العلمية الصاخبة واستطاع أن يحصل على الشهرة في السنوات الأخيرة من حياته .

وكانت حياة تارد في سلك القضاء حياة فريدة : فقد كان حريصاً كل الحرص على استقلاله الفكري ، زاهداً في الرقعة ، ولا يشعر بأى ميل إلى الاشتراك في المناقشات السياسية أو المهنية التي يشترك فيها زملاؤه ،

ولا في حفلات العشاء الدورية التي كانوا يقيمونها والتي كانت في نظره تمثل الضجر بعينه . واكتفى بأن يتابع أفكاره في هدوء دون أن يهتم بالشهرة التي جلمته تسعى بنفسها . وهذه العزلة الفكرية التي عاش فيها جزءاً كبيراً من حياته هي التي تفسر بعض الميزات ، وكذلك بعض العيوب التي تتصف بها مؤلفاته . فهذه المؤلفات تتميز من ناحية بالطابع الشخصي فيما تعرضه من آراء وكذلك في طريقة العرض ذاتها ، ولكنها من ناحية أخرى يعوزها المنهج المحكم .

ومن الغريب أن هذا الحرص ، بل هذا الارتياح إلى العزلة الفكرية ، لم يحجب ما كان يتمتع به تارد من مزاج واضح نحو حياة المجتمع والمناسبات المرحية . وكان يشعر بمتعة كبيرة في مجالس السيدات ويجد فيها فرصة لإذكاء رغبته في حب الاستطلاع . وكان في هذه المجالس يبدو في خفة الشباب ولا يكف عن التعليقات المرحية مما جعل رواد الصالونات الأدبية يستعينون به في تأليف المزليات والأشعار للمناسبات الاجتماعية المختلفة . وقد ترك لنا ، في هذا المجال ، حوالي خمس عشرة هزلية ومسرحية من نوع « الفودفيل » ، وكلها تتصف بالهجة وتشيع فيها التوريات اللطيفة ، وأنواع النكات اللاذعة^(١) .

ولم يجذب تارد في شواغله المهنية غير التحقيق الجنائي . وكانت المنطقة التي يعمل فيها ذات هضاب وغابات ملتفة ويعيش فيها قوم غلاظ يجنحون إلى الجريمة لأتفه الأسباب . فاهتم تارد بملاحظة هؤلاء المجرمين ودراسة أحوالهم ، وأدى به ذلك إلى قراءة مؤلفات علماء المدرسة الإيطالية الجنائية والتعليق عليها . وكانت هذه المدرسة ، في ذلك الوقت ، قد أثارت حولها كثيراً من الضجة حين أخذت على عاتقها تجديد

(١) نشرت بعض هذه المسرحيات الصغيرة في مجلة كانت تصدر بمدينة ليون وهي : المقتش (L'inspecteur) ، والبطولة (Le Championnat) ، والجلسة (L'Audience) ، والكشك (Le Kiosque) ، وليديا (Lydie) .

منهج علم الجريمة . وهذه الدراسات الجنائية هي التي أوصلت تارد في فترة وجيزة إلى طريق الشهرة بالرغم من أنها كانت ، إلى حد ما ، خارج الدائرة التي ركز فيها اهتمامه . واتصل عن طريق الكتابة « بليروزو » و « جاروفالو » و « فرى » ، ثم نشر عدة بحوث ومقالات عن المدرسة الإيطالية في المجلة الفلسفية التي أنشأها « تيوفيل ريبو » . وفي عام ١٨٨٦ جمع هذه البحوث والمقالات ونشرها في أول كتاب له بعنوان : « علم الجريمة المقارن » La Criminalité Comparée واتخذ في هذا الكتاب موقف النقد والهجوم ضد المدرسة الإيطالية مع الاهتمام ، في الوقت نفسه ، بوضع أسس موقف جديد عرف فيما بعد بموقف المدرسة الفرنسية : وهذا الموقف وضع في المكان الأول الاهتمام بدراسة الأسباب الاجتماعية للجريمة كالترية والقذوة مثلاً . وهنا وجد الطريق يقوده إلى الآراء العامة التي تبلورت في ذهنه عن الدور الهام الذي يلعبه « التقليد » . وفي الواقع كان هذا الكتاب في أكثر فصوله يفتح منافذ على مجالات علم الاجتماع والأخلاق .

واستمر تارد يشغل نفسه بهذه الدراسات الجنائية حتى عام ١٨٩٠ الذي نشر فيه آخر مؤلف له حول هذا الموضوع وهو « الفلسفة العقابية La philosophie pénale » . وبالرغم من الشهرة السريعة التي حصل عليها في سنوات قليلة من اشتغاله بهذه الدراسات ، ومن ذبوع اسمه خارج فرنسا وعلى الأخص في إيطاليا وروسيا ، فإنه آثر العودة إلى هوايته الحقيقية ، وإلى أعماله الأصلية التي لم ينصرف عنها أبداً ، ونعني بها أبحاثه لوضع أسس علم الاجتماع . وفي ذلك العام نفسه ١٨٩٠ ظهر أول مؤلف له في علم الاجتماع وهو « قوانين التقليد » الذي حقق له المجد إذ اعتبر بعد سنوات قليلة من ظهوره من الكتب الكلاسيكية . وقد قدمنا أن الآراء والأفكار الأساسية في هذا الكتاب كانت تختبر في ذهن تارد منذ زمن طويل ، وكان

يجري بها قلمه في مذكراته القديمة : بل إن فكرة « التكرار الكوني » التي أوجت بهذا الكتاب تعتبر من الأفكار التي اهتدى إليها في صباه . ويمكن القول إن كل مؤلفاته الفلسفية كانت خطوطها الأساسية مرسومة قبل نشرها بسنوات عديدة ، وذلك فيما عدا كتاب « القوانين الاجتماعية Les Lois Sociales » الذي وضع منهجه فيما بعد ليجعل منه أداة للربط بين آرائه في نسق موحد .

وفي عام ١٨٩١ توفيت والدته تارد ، وفي غمرة الحزن العميق الذي انتابه فكر في مغادرة سارلات ، وسنحت له الفرصة حين دعاه وزير العدل إلى باريس بعد أن سمع عن كفاءته ومواهبه ، وعهد إليه بوضع تقرير عن تنظيم الإحصاءات الجنائية ، ثم عينه بعد ذلك في عام ١٨٩٤ مديراً للإحصاءات الجنائية بوزارة العدل وهكذا استقر تارد في آخر حياته مع أسرته في باريس .

حياته في باريس (١٨٩٤ - ١٩٠٤)

أمضى تارد السنوات العشر الأخيرة من حياته في باريس . وكان الرأي العام مشغولاً في هذه الفترة بما ساد من تيار جارف نحو اقتراف الجريمة ، واهتمت الصحف بمعالجة هذا الموضوع والبحث عن دوافعه وأسبابه ، فعزاه بعضهم إلى ضعف وسائل التربية في المدرسة الابتدائية . ونزل تارد إلى الميدان مدافعاً عن مناهج التعليم التي ألقى عليها وزر انتشار الجريمة زوراً وبهتاناً . غير أنه مالبت أن سئم حياة المكاتب والإدارة ، وتاقت نفسه إلى التدريس الذي يتيح له فرصة نشر آرائه . وقدمت له مدرسة العلوم السياسية هذه الفرصة حين اقترحت عليه أن يدرس فيها كل عامين منهجاً مناسباً في علم السياسة ، كما قام بالتدريس في الكلية الحرة للعلوم الاجتماعية التي أنشئت في عام ١٨٩٦ : وقد أظهر له اتصاله بالطلبة أموراً لم يكن من قبل ينتبه إليها وأهمها الاهتمام بتنظيم محاضراته وتنسيقها ،

وكانت هذه المحاضرات تزدهم بالأفكار العميقة دون ترتيب . وما لبث تارد أن توج جهوده العلمية بالحصول على كرسى الأستاذية في « الكوليج دى فرانس » . وكان يطمح في تحويل كرسى الفلسفة الحديثة إلى كرسى لعلم الاجتماع ، ولكن مجلس الكلية لم يوافق على هذا التحويل ؛ ومع ذلك فإن هذا المجلس نفسه قدم اسم تارد كمرشح أول لكبرى الفلسفة الحديثة الذى رؤى الاحتفاظ به ، وأكد الوزير هذا الترشيح بتعيينه رسمياً في هذا المنصب : وتلقى تارد هذا النبأ بانبهاج عظيم واستقال من عمله بوزارة العدل ليتفرغ للعمل الذى كان يعتبره حتى ذلك الوقت جانبياً وهامشياً ، ولو في الظاهر ، بالنسبة لعمله الأصلي مع أنه كان في الحقيقة موضع اهتمامه الرئيسى ، وسبيل تحقيق الرسالة التى كرس لها حياته .

ومنح تارد في عام ١٨٩٧ وسام « الليجيون دونير » ، وفي عام ١٩٠٠ انتخبته أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية عضواً بها في شعبة الفلسفة ، فحقق بذلك كل آماله بعد قطع أشواط طويلة في مسالك ودروب متعددة استغرقت كل حياته تقريباً . ولكننا إذا نظرنا إلى الفترة التى مرت بين ظهور أول مؤلفاته وبين النجاح الباهر الذى أحرزته - وهى فترة لا تتجاوز عدة سنوات - أمكن القول إنه وصل إلى الحد مبكراً . ولم يراع تارد القصد فيما أخذ به نفسه من أعمال عقلية ، ولم يلتفت إلى العناية بنفسه وبصحته وهو في نشوة انتصاره العلمى وانشغاله بالبحث والتدريس والاشتراك في الجمعيات العلمية والمؤتمرات التى كانت تطلب وتلح في الطلب حتى يسهم في أعمالها . ولكن بالرغم من الإنهاك الذى هد جسمه ، فإنه كان يبدو في محاضراته وأحاديثه في أحسن حالات النشاط ، وكان يحس بأحاسيس الشباب ويتحمس لكل ما يتحمس له . وتوالت مؤلفات تارد الاجتماعية في باريس فظهر في عام ١٨٩٦ « المنطق الاجتماعى » ، وفي عام ١٨٩٨

« القوانين الاجتماعية » و « دراسات في علم النفس الاجتماعى » التى تلخص فيها نظريته في علم الاجتماع ؛ وفي عام ١٩٠١ « الرأى العام والجمهور » L'Opinion et la Foule . وكانت محاضراته في عام ١٩٠٠ في موضوع « سيكولوجية ما بين العقول » Psychologie inter-mentale ، وقد أعاد فيها صياغة آرائه الاجتماعية بعد أن زادها توضيحاً وتبسيطاً . وأعاد إلقاءها في عام ١٩٠٢ - ١٩٠٣ بعد أن أعطاها تسمية مختصرة Interpsychologie وكان يزعم في السنة التالية تكريس محاضراته لموضوع « المحادثة » La Conversation وهو موضوع كان قد مسه مساً خفيفاً في كتاب « الرأى العام والجمهور » ، وكان يعتبره من الموضوعات الهامة الجديرة بالبحث على أساس أنها جزء هام من علم النفس الاجتماعى . وأخذ يعد لهذه المحاضرات بقراءات عن آداب اللياقة والمصطلحات الشائعة في الأوساط الاجتماعية في العصور السالفة ، غير أن استنفاد قواه وضعف صحته أدبا إلى عودة الآلام البصرية التى كان يشكو منها في شبابه : فاضطر إلى الإقلال من العمل والقراءة ، واكتفى حياته بطابع من الكتابة والحزن ، إذ عادت به الذكريات إلى السنوات التى عاشها أسير هذه الآلام والعزلة ؛ وأحس باحساس خفى أن هذا المرض هو نهاية المطاف . وفي ١٢ مايو ١٩٠٤ توفى جبريل تارد عن واحد وستين عاماً ، إذ وافاه الأجل المحتوم أثناء النوم وصعدت روحه إلى بارئها وكأنها قد انزلت من جسمه على استحياء دون أن تثير انتباه أحد . وحمل جثمانه الفلاحون الذين أحبهم وعاش بينهم منذ طفولته ، وشيعوه إلى مقره الأخير في بلدته التى تضم رفات أجداده .

شخصية تارد وطريقته في التأليف

إن أول انطباع يرسم في ذهن القارئ لمؤلفات تارد هو التلقائية والسهولة في التعبير . وقد أجمع كل

من أتيح لهم سماع محاضراته وأحاديثه على أنه كان ينفذ إلى عقول سامعيه وينزل بأعقد المسائل إلى مستوى فهمهم دون جهد أو عناء . ومما ساعد على ذلك أن أفكاره كان يغلبها دائماً ويدعمها خيال خصب يبحث دائماً وراء التجديد والابتكار . وكان هذا الخيال يجمع به أحياناً فينسيه النسق الأصلي لأفكاره ويعرج به في منحنيات أو يخلق به في آفاق مختلفة ، ولكنه كان يستطيع دائماً أن يعود إلى هدفه الأصلي بعد أن يمر بطرق غريبة غير مطروقة .

ولم يكن من عادة تارد أن يعيد النظر فيما كتبه أو يحاول تعديله أو تنميته ، فهو غالباً ما كان يستخدم الملاحظات السريعة التي أوحى إليه قراءاته كما هي ؛ إذ كان يتوقف أثناء القراءة ويدون ملاحظته أو فكرته مثلاً ترد على خاطره ، وتكون هذه عادة الصيغة النهائية وكان يشير في هامش الكتاب الذي يقرأه إلى الفقرات التي أوحى إليه ببعض الأفكار بإشارات رقيقة وغير ملحوظة . وفي الحقيقة لم تكن هذه القراءات سوى تكأة يستند إليها في شطحات خياله . فلم يكن يلجأ إلى القراءة بحثاً عن لذة المعرفة بقدر ما كان يأمل في الوصول إلى كشف جديد . والكتاب الجيد كان في نظره الكتاب الذي يدعوه إلى التأمل ويفتح أمامه باب التفكير على مصراعيه . وغالباً ما كانت هذه الملاحظات التي يخطها بسرعة ، ولا يدخل عليها أي تعديل هي النص الذي يظهر بخلافه كفصل من كتاب ، إذ تتجمع هذه الملاحظات بعضها إلى جانب بعض وتبدو في انسجامها وتتابعها كما لو كانت وليدة صنعة وتأنق . ومن الطبيعي أن ينفر هذا المزاج التلقائي وهذه النزعة الفردية المطبوعة بطابع الفن من كل تبعية مهما كان مصدرها . فكما حرص تارد في حياته الخاصة على الاستقلال وعاش بعيداً عن التلون بأي لون سياسي فكذلك في حياته العقلية نسج وحده خيوط مذهبه ، وظل إلى حد كبير بعيداً عن التأثير بالمذاهب الكبرى

والآراء التي كانت سائدة في عصره . ولذلك لم ترق له آراء أوجست كونت أو سبنسر إذ كان يرى فيها نزعة دوجماتية متعالية وميلاً إلى التعميمات التعسفية . وكان يفضل عليهما « كورنو » ويشيد بمرونته في التفكير وبعده عن روح المذهب وشعوره العميق بالطبيعة المركبة للمسائل الاجتماعية . أما داروين فكان يقدر فيه نزاهته العلمية ومثابرته وتواضعه ويقول عنه إنه لا يبارى في دقة ملاحظته ولكنه ضعيف في البناء النظري . وكان يضيق بالمنهج الصارم عند « تين » Taine ، وبذلك التسلسل المحكم في الأفكار الذي لا يدع أي مجال للتأمل . وعلى العكس من ذلك كان يعجب بالصور الفكرية التي كان يثيرها كل من « رينان » Renan و « سانت بييف » Saint Beuve كما كان لا يفتقر عن التعبير عن إعجابه بكل من « سمنر مين » Summer Maine ، و « توكفيل » Tocqueville ، و « فوستيل دي كولانج » Fustel de Coulanges .

ومصدر الأصالة عند تارد هو تفتح ذهنه وقابليته للاطلاع الدائم واتساعه لكل ما يصادفه من أنواع المعارف والعلوم . وكان يقول في ذلك إن الموت هو انتهاء الرغبة في حب الاطلاع . ولذلك كانت قراءاته في عددها وفي تنوعها تبعث على الدهشة . وقد كون مكتبته الضخمة رويداً رويداً لا عن حب لاقتناء الكتب بل من الكتب التي قرأها فعلاً ، وكانت تنسج للكتب الكلاسيكية التي كان يقرأها في نصوصها الأصلية ، كما تنسج لمؤلفات الروائيين المحدثين ، وهذا طبعاً عدا الكثير من كتب الفلسفة والتاريخ وعلم الجريمة وتقارير الرحالة ومذكراتهم ، كما كانت تحوى موسوعات في العلوم الطبيعية والكيمياء وكذلك في الرياضيات العليا . هذا الاطلاع ذو الطابع الكوني في المعرفة نستطيع أن نلمسه في الأمثلة والشواهد التي يستشهد بها ويعتمد عليها في تدعيم فكرته . إذ نجد هذه الأمثلة مستمدة من

نظريات الطبيعة أو البيولوجيا وبجانبها شواهد مستمدة من التاريخ ثم من علم اللغة ، ثم من النظريات الفنية ، أو من القانون أو من تاريخ الأديان .

وربما كان تصويرنا لشخصية تارد ناقصاً إذا لم نضيف إلى ذكائه وسعة اطلاعه وأصالته في التفكير ، هذا الإحساس الرقيق واللباقة في الحديث التي كانت تجذب إليه نفوس من يلقاهم لأول مرة . ولم تكن هذه الروح الاجتماعية لديه وجهاً يصطنعه للمناسبات الأدبية أو لمجتمع الصالونات ، بل كانت مظهراً طبيعياً لما طبع عليه من ميل نحو إسداء الخدمات لمواطنيه . وكان هؤلاء المواطنون يقدرون له هذه الخدمات ويهرعون للقائه وتحيته عندما يعود إلى بلدته لقضاء إجازة الصيف : ونظراً لتشبعه بالمثالية التي اكتسبها من قراءة الفلاسفة الكلاسيكيين ، فقد كان يؤمن بالانتصار النهائي للعقل على القوة ، وللمحبة على الصراع . ولذا كانت نظريته الاجتماعية تقوم على أسس أو مبادئ ثلاثة هي : التقليد ، والتعارض ، والتوافق ، فانه كان يرى في المبدأ الثاني أي مبدأ التعارض مجرد وسيلة للوصول إلى المبدأ الثالث أو طريقاً يمهّد لزوغ الاختراعات التي كان يعتبرها العامل الأساسي في التقدم .

مذهبه الفلسفي

نقدر عادة أهمية أي مذهب فلسفي ببراء الأفكار التي تتمخض عنه ، وبالسهولة التي يمكن بها تلخيصه والإلمام بعناصره الأساسية . وبراء الأفكار هو أول ما يستوقف نظرنا وذلك لأن الفكرة يمكن التعبير عنها بالكلمة ، ويمكن تحليلها إلى عناصر جزئية تدخل في نطاق معارفنا السابقة .

وهذه الصفة تبدو واضحة في مؤلفات تارد : فهي تبهرننا بتنوع التفاصيل وجدتها ، وتعالج كل ما نهتم به من مسائل في الاجتماع ، وعلم النفس ، والقانون ، والسياسة ، والفلسفة الأخلاقية . فقد

اشتغل تارد بهذه المسائل جميعاً واستطاع بمرونته العقلية ونهمه للمعرفة أن ينتقل من مسألة إلى أخرى ومن علم إلى آخر . وساعده على ذلك استخدام طريقة تداعي المعاني والاعتماد على التشبيهات المستخلصة من مجالات العلوم المختلفة وهي الطريقة التي يتميز بها منهجه في البحث كما قدمنا .

ولكن من خلال تحليلاته الدقيقة وأفكاره المتنوعة في شتى المجالات تبدو من ناحية أخرى فكرة رئيسية أو مبدأ عام يعبر في وضوح عن المذهب الفلسفي الذي اقتنع به ودافع عنه . هذا المذهب يتلخص في أن وراء كل حقيقة عناصر يمكن تشبيهها ، من بعض النواحي ، بالذرات أو (الموناد) عند « لينتز » ، ولكنها تختلف عنها في قدرتها على التحول بفعل التأثيرات المتبادلة بينها . ومع تنوع هذه العناصر واختلافها إلا أنها بتفاعلها تستطيع أن تكون وحدة منسجمة أو مجتمعاً يتميز كل فرد فيه بشخصيته .

ويسيطر على فلسفة تارد كلها نظرة خاصة وفريدة لفكرة « العلية » أو « السببية » . فالعلية في أحسن صورها في نظره ، هي تلك التي تبدو في محيط المجتمعات الإنسانية حيث يخترع أحد الأفراد ويقبله الأفراد الآخرون . وهذه العلية لا يمكن ردها إلى أي نموذج من نماذج العلية التي وصفها علماء الطبيعة والميتافيزيقيون . فالتقليد لا يعبر في الواقع عن أي دافع آلي أو حتى عن أي جاذبية معنوية ، بل إنه نوع من النشاط له طبيعته الذاتية ينتقل من ذهن إلى ذهن . أو إذا شئنا فانه نوع من العدوي السيكولوجية التي تنتشر في اتجاه محدد ، أو هو عملية ذهاب وعودة بين الضمائر تنزع إلى وضعها جميعاً في مستوى واحد ، ما لم تحدث اختراعات جديدة تفرق مرة أخرى بين المستويات .

هذه النظرة النفسية - الاجتماعية من حيث أصولها ، أدت بتارد إلى تكوين علم للمجتمعات يركز على دراسة النفس الإنسانية ، وعلم للنفس الإنسانية يربط

مضيق الفرد بالحياة الاجتماعية ، ولذا فقد أعطانا « علم اجتماع » ذا طابع سيكولوجي ، و « علم نفس » قابلاً للإزدهار في شكل اجتماعي ، فحقق بذلك عملية التركيب بين دراسة الإنسان الفردي ودراسة الإنسان الاجتماعي .

إن ما استرعى انتباه تارد في مشهد الكون هو « الرتابة » La monotonie والسرعة المنتظمة التي تحرك الأشياء والكائنات : تموجات الماء في حركته ، وموجات الصوت والضوء ، وحركة الحياة في التوالد ، والناس الذين يقلدون بعضهم بعضاً ، كل هذه الظواهر تدل على توالي التكرار في غير ما سأم . أين إذن حرية العالم ؟ إن كل مؤلفات تارد مليئة بهذه النظرة الفلسفية التي تكاد تكون نوعاً من الكآبة spleen ، والتي أوجت إليه في مناسبات عديدة بقصائد شعرية ذات طابع تشاؤمي واضح .

على أنه في مناسبات أخرى كان ينسى مشهد الرتابة ، ويوجه انتباهه نحو الأشكال والألوان التي تبهر الأنظار من حوله ، ونحو الأفراد والعقول التي تنفجر منها الأفكار الخصبية ، ونحو الفوضى الغربية وأنواع الابتكار التي تبدو في الأشياء وفي مظاهر الحياة فيخيل إليه أن ليس هناك إلا الجمال والمرح وأن كل ما في العالم جديد ومتنوع وأن الحرية هي طابع كل شيء . إذن فهناك تشابه واختلاف ، تكرار وتنوع ، جبرية وحرية ، قانون وصدفة ، تشاؤم وتفاؤل . ضروب من التضاد العنيف تعكسها النظرة في الكون : فما السبيل إلى حل هذه المتناقضات ؟

هذا السؤال العويص هو الذي يحرك فلسفة تارد : فيتصور العالم حينئذ على أنه مكون من مجموعات من الوحدات المنسجمة التي تتصارع وتتلاحم وينشأ عن صدامها بطريقة لا نعرف سرها ، وحدات جديدة منسجمة لا تكاد تظهر حتى تختفي جلتها في خضم العادة والتكرار . فكل تنوع لا يلبث أن يتكرر في

تشابه رتيب ، ثم تتقابل الوحدات المتشابهة ليخرج منها تنوعات جديدة ، ثم تتكرر هذه التنوعات مرة أخرى وهكذا ...

هنا يظهر اتجاه تارد الفلسفي الذي يميزه عن « كورنو » Cournot وهو الفيلسوف الذي استمد منه فكرته الميتافيزيقية عن المتناقضات الصارخة : فأصل العالم وغايته في آن واحد ، وما يعطى للأشياء وجودها والغاية من وجودها ، وللأحياء حياتها والغاية من حياتها هو ظهور عنصر فريد يمكن أن نطلق عليه اسم « الجوهر » أو « الفكرة » . وهذه الفكرة هي الاختلاف بعينه وهي الصدفة بعينها . وإذن فقد انتصرت الحرية وانتصر التفاؤل :

وهناك من يفسرون فكرة تارد عن التكرار والتنوع بأنها ترمز إلى العلم والفن . فالعلم قد خرج عن الفن وإليه يعود . ولا شك أن هؤلاء يتذكرون ما وقع لتارد في شبابه من تردد بين طريق الفلسفة وطريق الأدب . لقد وجد التضاد إذن في حياته نفسها ، ولكن هل اختار الفلسفة نهائياً حين ترك الشعر ؟ لا . هنا أيضاً استطاع أن يجد حلاً لهذا التضاد وذلك حين اشتغل بالفلسفة من أجل الفن :

لقد اتهم بعض معاصريه ومنهم دوركيم بالفرقة الأدبية . ولكن هذا الإتهام كان فيه كثير من الغلو والتجاهل لما جاء في مؤلفاته من أفكار عميقة وأصيلة : ومع ذلك فنحن نعجب اليوم ببعض شطحات « ليوناردو دافنشي » الفنية التي أكدها العلم الحديث وأصول الصنعة ولم تكن في حينها إلا نوعاً من الأدب . وربما كان هذا الإحساس الفني هو الذي باعد بين تارد وبين الوقوع في شرك الآراء التعسفية والدوجماتية التي يخلو للعلم أحياناً أن يفرق فيها . ومن المؤكد أن هذا الإحساس هو الذي أوحى إليه بهذا العديد من النظرات المبتكرة التي تشهد بها مؤلفاته المتنوعة . إنه يحكي لنا فكرته أكثر مما يشرحها ، ويحكيها لنا كما ترد على

خاطره . وبدلاً من أن ينتظر حتى « تنضج » فيعبر عنها
تعبيراً منطقياً ، يحملها « نفقس » تحت قلمه ، أى أنه
يخط على الورق ميلاد أفكاره .

هذه الصفات هي التي أضفت على مؤلفات تارد
ذلك السحر الذي يحبب قراءتها إلى النفوس ، ولكنها
كانت أحياناً سبباً في ضعف حججه وبراهينه للمنطقية
وقد استغل دوركيم نقط الضعف هذه وهاجمه منها
هجوماً لا هوادة فيه حتى انتصرت مدرسته « الاجتماعية »
على الاتجاه السيكولوجي الذي دافع عنه تارد . لقد كان
منهج دوركيم « تعليمياً » والناس يحبون أن يتعلموا
مدفوعين بإرادة آمرة ، وكان منهج تارد « إيحائياً »
يشير الأفكار في تكوينها وتردها وشكوكها وهذا
ما يدفع الناس إلى الحذر وعدم الثقة . ومع ذلك فكم
من تأكيدات صارمة تخفى وراءها الشك في أصولها
ومصادرها . ومن حسن الحظ أن هناك أناساً يضيفون
أشد الضيق بهذه الدوجائية ، ويولون قنهم بالغريزة
لمن يصارحونهم بالشك .

وعلى كل حال فلا ينبغي أن نستنتج من هذا
التحليل أن مؤلفات تارد كانت تعوزها الخطة المحكمة ،
بل كل ما في الأمر أن هذه الخطة لم تكن تتحدد سلفاً
في نظام دقيق ، بل كانت بمثابة إطار يصنع لاستقبال
اللوحة المرسومة .

مؤلفاته الاجتماعية

يعتبر كتاب قوانين التقليد باجماع آراء النقاد وعلماء
الاجتماع أعظم مؤلفات تارد وأكثرها شهرة . إذ
بظهوره أصبحت كلمة « تقليد » imitation لا تنطق
بدون أن تشير في الأذهان اسم تارد . وأهمية
هذا الكتاب تكمن فيما توصل إليه تارد من مبدأ جديد
لتفسير الظواهر الاجتماعية . أو بمعنى آخر فإن أصالته
لا ترجع إلى الآراء التي أوردها تارد عن ظاهرة التقليد
بقدر ما ترجع إلى المبدأ الاجتماعي الذي أقام عليه تلك

الآراء . وسوف تظهر هذه الأصالة عند تحليلنا وعرضنا
— بعد قليل — للأفكار الرئيسية في هذا الكتاب .

أما كتاب « المنطق الاجتماعي » فهو لا يهتم
بالشرح والتوضيح وإيراد الأمثلة كما حدث في قوانين
التقليد بل يحاول أن يستنبط النتائج التي تترتب على
آراء سبق له أن شرحها . وموضوع الكتاب هو محاولة
معرفة الخطوات المنطقية التي يتبعها الفرد حين يتردد
بين أفكار أو رغبات تتصارع للتأثير في عقيدته أو
لتحويل لإرادته ، وكيف يقرر اختيار أحدها أو يجد
الحل السعيد للتوفيق بينها . ثم ينتقل من هذا المستوى
الفردى ليناقدش الموترات الاجتماعية التي تؤثر في
الاختيار أو في محاولة التوفيق . ويختم تارد هذا الكتاب
ببعض التطبيقات في مجالات اللغة والدين والعواطف
الاجتماعية والاقتصاد السياسي . ويكفي لبيان اهتمام
تارد بهذه التطبيقات أن الأخير منها قد استخدم أساساً
لكتاب جديد وهو « علم النفس الاقتصادي » . والمنطق
الاجتماعي إذا أضيف إلى قوانين التقليد فإنه يعطينا
صورة كاملة لمنهج تارد وأفكاره الأساسية . والواقع
أن الكتابين ، بالرغم من اختلافهما في الشكل — على
نحو ما قبلنا — يعتبران متكاملين ويدعم كل منهما
الآراء التي وردت في الآخر .

وقد بدا لنا حتى الآن أن المحيط الاجتماعي يعرض
أماننا ظاهرتين كبيرتين : الأولى ظاهرة هذه الذرات
المتناثرة من أنواع التقليد التي تنتشر من حول مركز
معين كما تنتشر التموجات على صفحة الماء عند إلقاء
حجر ، والثانية ظاهرة النسق المنسجم الذي يعم المجتمع
بالرغم من الاضطراب المؤقت الذي يحدثه الاختراع
إذ تعود صفحة الماء إلى هلوئها بعد أن تقف التموجات
الصغيرة في موجة كبيرة لا نكاد نشعر بها لضعفها
واسع مداها . لقد مضى تارد متأثراً بهذه النظرة ،
محاولاً أن يوسع نطاقها فتشتمل عوالم أخرى غير العالم
الاجتماعي ، وأسفرت هذه المحاولة عن كتابه

«التعارض الكوني» L'Opposition Universelle .
فهذا الكتاب عبارة عن تأملات ميتافيزيقية يمكن اعتبارها نوعاً من الانحراف أو الاستطراد عن منهجه الأصلي . إذ يحاول المؤلف أن يحلل أولاً فكرة التعارض ويقابلها بفكرة «التماثل» symétrie ، ثم يقوم بتصنيف عجيب لأنواع التضاد والتعارض في عوالم الطبيعة والحياة والنفس والمجتمع . على أن الفكرة التي تسيطر على الكتاب ، وبخاصة على الجزء الاجتماعي منه ، هي أن التعارض أو الصراع أياً كان شكله ليس ضرورياً لإحداث الانسجام النهائي للكون ، بل إنه يؤدي إليه في غالب الأحيان . ويمكن القول إن هذا الكتاب لم يعرف الذبوع إلا بين جمهور ضئيل من دارسي الفلسفة .

وعلى العكس من ذلك فإن كتابه «القوانين الاجتماعية» Les lois sociales قد عرف طريقه إلى جمهور العامة من الناس . وهو مع صغر حجمه وعرضه المبسط ذو أهمية خاصة بالنسبة لفكرة تارد ، بل إنه يعتبر مفتاح طريقته الفلسفية بأسرها ، فقد طلب المعهد الحر للعلوم الاجتماعية من تارد أن يركز العناصر الجوهرية في مذهبه في ثلاث محاضرات . فكانت نتيجة هذا التركيز ، مع العرض الواضح الذي يتفق مع مستوى جمهور المحاضرات ، ذلك الكتاب الذي تلخص فيه أفكاره الأساسية التي وردت في كتبه الثلاثة السابقة ، وحاول فيه أن يضع المنهج الاجتماعي في مكانه بين مناهج العلوم الأخرى . وقد وضحت في هذا الكتاب فكرة تارد عن «سيكولوجية ما بين العقول» التي تشرح الصلات بين عقليتين أو أكثر ، وتحلل عقلية الإنسان الاجتماعي حين ننظر إليه على أنه «مقلد» و«شكاك» و«مخترع» . وهذه العمليات الثلاث توصلنا إلى القوانين الخاصة بالعلم الاجتماعي وهي التقليد ، والتعارض ، والتكيف .
ويمكن القول إن تارد هو منسئ هذا العلم الجديد

«سيكولوجية ما بين العقول»^(١) . وقد كتب عنه بحثاً كثيرة في المجالات العلمية وكرس له سلسلة من المحاضرات في الكوليج دي فرانس . فبعد أن انتهى من كشف العالم الاجتماعي وعمراته الأساسية والقوانين التي تتحكم في تطوره ، أراد أن يتغلغل في دراسة نفسية الأفراد . فاكشف ثلاث مراحل من الدراسات النفسية : «سيكولوجية الظواهر العقلية الخارجية» psychologie extra-mentale وهي التي تدرس علاقات الإنسان مع العالم الخارجي ؛ و«سيكولوجية الظواهر العقلية الداخلية» psychologie intra-mentale وهي التي تدرس علاقات الإنسان مع نفسه ، أي التتابع والتوافق الداخلي لحالاته النفسية المختلفة ، وأخيراً «سيكولوجية ما بين العقول» psych. inter-mentale وهي التي تدرس علاقات الإنسان مع أقرانه ، أي مع هذه الكائنات التي نحس وترغب مثله ، ولها معتقدات ورغبات مثل ما له . وفي هذا المجال الأخير عثر تارد على نواة الظاهرة الاجتماعية وعلى الأصل العميق لما أطلقنا عليه اسم علم الاجتماع . وقد اتبع تارد في هذه الدراسة منهجين ، المنهج التاريخي لدراسة تكوين العلاقات الاجتماعية الأولية ، والمنهج المنطقي لدراسة هذه العلاقات المختلفة في ذاتها ، والوسائل التي يتم بها توافقها وهي اللغة والمحادثة والمناقشة . وقد نما هذا الاتجاه النفسي — الاجتماعي شيئاً فشيئاً ، ودعمته المناقشات التي دارت بين تارد ومعاصريه حول الصفة العلمية لمذهبه . وجمع تارد آراءه وردوده على معارضيه في كتابه «دراسات في علم النفس الاجتماعي» ، وهاجم فيه آراء «فورمس» Worms ومذهبه العضوي في تفسير الحياة الاجتماعية ، وآراء «دي جريف» De Greef عن التطور الاجتماعي .

(١) أطلق تارد على هذا العلم أحياناً اسم Interpsychologie وأحياناً أخرى psychologie intermentale . وهذا الاسم الأخير أكثر مطابقة لترجمة العربية .

خطوة إلى الأمام ، ولا أن يطور نفسه بغير أن يعتمد على ينوع «الروتين» الذي لا ينضب ، وعلى «النسائية» La singerie و «الخروفية» La moutonnerie التي تزايد بلا توقف بتأثير الأجيال المتعاقبة»^(١).

هذه العبارة تبين بوضوح أن التقليد ، في نظر تارد ، هو الظاهرة الاجتماعية الأساسية . وهو يعرف المجتمع تبعاً لذلك بأنه «مجموعة من الناس تربط بينهم روابط إما لأنهم يقلدون بعضهم بعضاً ، وإما لأن بينهم نوعاً من التشابه والصفات العامة وهي في مجموعها عبارة عن صور متكررة لنموذج واحد» .

ويقول تارد «إننا إذا حللنا عقول الأفراد وجدنا أنها تتكون من مجموعة من الأفكار والآراء التي تصدر عن التقليد والتكرار . ويندر أن تكون أفعال الناس مبتكرة كما أنه من المستحيل تقريباً أن نجد ابتكاراً لا يعتمد في بعض نواحيه على القديم» .

فالتقليد هو العامل الأساسي في نشأة الظواهر الاجتماعية وفي تكوين المجتمعات . ولكن تارد يفسح في كتابه مكاناً هاماً لظاهرة الاختراع التي تتعاون مع ظاهرة التقليد على خلق الحياة الاجتماعية . واطراد سرها فالاختراع يقدم للمجتمع نماذج من الأفكار والأفعال الجديدة . وهذه بدورها لا تكون لها قيمة اجتماعية إلا إذا انتشرت وعمت بين الناس عن طريق التقليد . أي أن الاختراع هو الذي يضمن للمجتمع التجديد والتقدم ، أما التقليد فهو الذي يضمن للحياة الاجتماعية الاستمرار والتركز .

ويسأل تارد في مقدمة كتابه هل تخضع الحياة الاجتماعية لقوانين ؟ ويجب على هذا السؤال بقوله :

(١) يشير تارد بهذين التعبيرين إلى شهرة النسانيس بالتقليد ، وإلى الأسطورة المشهورة باسم «خراف بانورج» Les moutons de Panurge ، وتتلخص في أن أحد الرعاة المدعو «بانورج» كان يمر بخرافه النهر . فترأى لأحد الخراف أن يلقي بنفسه في الماء فتبعته الخراف الأخرى دون تردد .

ولكن المحسومة الكبرى كانت بينه وبين دوركم وهي ترجع في حقيقتها إلى اختلاف مزاج كل من العالمين وطريقته في التفكير . إذ كان دوركم يحمي وراء المنطق الصارم والاستنتاجات العقلية الدقيقة ويهتم تارد بالزعة الأدبية . أما تارد فكان يترك العنان للحس والخيال ويصف دوركم بالزعة المدرسية Scolastique وتركز النزاع بينهما حول هذا السؤال : هل هناك ما يمكن أن نسميه مجتمعاً في ذاته ؟ أم ليس هناك إلا أفراد يعيشون في مجتمع ؟

دافع دوركم عن فكرة المجتمع من حيث أنه حقيقة لها ذاتيتها الخاصة بكل ما أوتي من قوة منطقية وبراهين علمية ، وتوصل إلى مفهوم «الضمير الجمعي» La conscience collective الذي أصبح فيما بعد هدفاً لهجمات علماء الاجتماع في العصر الحديث . ويمكن القول إن دوركم قد صاغ طريقته السنسيولوجية في بطل وحذر ، وكان لا يترك أي نقطة دون أن يدعمها بالوثائق أو البراهين والحجج القوية . أما تارد فقد كان يعوزه الصبر والذاب وربما كان هذا هو سر الجرأة والأصالة في أفكاره^(٢) . وتقوم نظريته في علم الاجتماع على أساس سيكولوجي ، أي أن الفرد وتحليل نفسية الفرد هي أساس كل أمثاله . فراه يقول إن الفرد هو الحقيقة الوحيدة ، وإذا ما تجاهلنا الفرد فإنا لا نستطيع أن نفسر كل ما هو اجتماعي . نحن لا نستطيع أن نفهم أو نشرح أي ظاهرة اجتماعية إذا أضفنا وجهة النظر السيكولوجية أي تحليل العمليات العقلية الفردية .

قوانين التقليد^(٣)

«إن المجتمع لا يستطيع أن يعيش ولا أن يخطو

(١) استطاع شارل بلوندل في كتابه Introduction à la psych. Collective أن يستخرج من تحليل آراء تارد ودوركم الركائز التي اعتمد عليها في التقريب والتوفيق بين المذهبين . اقرأ الترجمة العربية بعنوان «مقدمة في علم النفس الاجتماعي» لـ دكتورين محمود قاسم وإبراهيم سلامة .

(٢) اعتمدنا في عرض الفصول الرئيسية لهذا الكتاب على الطبعة السابعة من الأصل الفرنسي بعنوان : Les lois de l'Imitation Paris, Alcan 1921 (7e édition)

« إن الحياة الاجتماعية شأنها في ذلك شأن عالم الطبيعة وعالم الحياة . وإذا كنا لم نوفق في استخلاص قوانين الحياة الاجتماعية حتى الآن ، فذلك لأننا لم نبحث عنها إلا في محيط الصلقة ، وفي خضم الأحداث التاريخية . ومشهد الكون يعرض لنا حالتين متعارضتين : الحالة الأولى هي الصلقة التي تؤدي إلى خلق بعض الظواهر وبعض التغيرات التي تبرز بدون قانون ، وكان من الممكن ألا توجد ، وهي بمثابة المنبع الذي يستمد منه العالم مصادر تجديد قواه . والحالة الثانية هي حالة النظام أو انتشار هذه المخلوقات الجديدة وفق أنماط محددة .

والمجتمع ذاته يمكن تصويره على هذا النحو : أنواع من الاختراعات تظهر هنا وهناك بشكل غير منتظم ، وتنتشر في محيط يزداد على الدوام اتساعاً بفضل وسيلة التكرار العظيمة وهي « التقليد » .

وعلى ذلك فإذا كان لا بد من البحث عن قوانين للمجتمع فأين نجد لها إن لم يكن ذلك فيما يتكرر ؟ « فالوجات » في الطبيعة ، و « التوالد » في علم الحياة ، و « التقليد » في علم الاجتماع ، هذه وحدها هي موضوعات العلم .

ولنقف هنا لحظة لنحدد في شيء من الدقة معنى هاتين الكلمتين المهمتين اللتين يستخدمهما تارد في كتابه ، وهما كلمة « تقليد » وكلمة « اختراع » .

إن تارد يستخدم هاتين الكلمتين في معنى أوسع بكثير من معناهما في الاستخدام الدارج ، وقد فضل الالتجاء إليهما بدلاً من الاضطرار إلى تحت مصطلحات جديدة قد تبدو للبعض غريبة وملتوية . فنحن لا نقول عادة إن إنساناً يقلد فكرة ولكن نقول إنه يقلد إنساناً آخر في حركته أو هندامه أو حتى في فكرته . فالتقليد في اللغة الدارجة على الظاهرة التي تبدو لدى إنسان يحاول أن ينقل عن آخر . غير أن تارد يستخدم هذا التعبير في معنى مجرد وعام . فالتقليد عنده ظاهرة سيكولوجية عن طريقها تتكرر الأفكار وتنتشر في المحيط الاجتماعي .

وبالمثل بالنسبة لكلمة « اختراع » فإن اللغة الدارجة تقصر استعمالها على الفروض أو النظريات العلمية الجديدة أو على ما يترتب عليها من تحسين في الوسائل الميكانيكية أو الصناعية التي يكون لها عادة قيمة عملية . ولا يفكر أحد في أن يطلق هذه الكلمة مثلاً على هذا الحشد من الأفكار ، والرغبات ، والتصرفات التي تملأ حياتنا اليومية والتي ليست ، في الحقيقة ، سوى تركيبات وتوليفات جديدة من الأفكار القديمة . ومع ذلك فإن تارد لا يتردد في أن يطلق على كل ذلك اسم « الاختراع » ومنهجه العلمي السيكولوجي لا يتطلب منه عند الكلام عن الاختراع سوى النظر إلى « العملية في ذاتها » دون الاهتمام بقيمة الأشياء المخترعة . وهو يرى أن محركات التقدم الحقيقية هي أقلها وضوحاً وأكثرها عدداً ، هي هذا العديد من المحاولات البسيطة التي لا يعرف أصحابها والتي تعتبر العوامل الدفينة للنمو الاجتماعي .

نعود بعد هذا التوضيح إلى دراسة الكتاب . يقول تارد « يظهر اختراع في جهة ما ولا ندري لماذا . فكيف ينتشر ؟ إن قانون انتشاره المثلالي لا بد أن يكون وفقاً لتوالي هندسية ، وذلك تماماً كما يكون قانون كل تردد طبيعي vibration هو حدوث موجات لا نهاية لها ، وكما يكون قانون كل كائن حي هو التناسل المستمر . ولكن الواقع لا يكون دائماً كذلك ، فالانتشار قد تعرقله بعض العقبات أو توقفه . وفي أحوال أخرى قد تؤدي بعض الدوافع إلى زيادة سرعته ولذا يتعين البحث عن القوانين التي تكمن وراء هذه العقبات والدوافع » .

القوانين المنطقية للتقليد

يقسم تارد قوانين التقليد إلى قسمين : قوانين منطقية logiques ، وقوانين لا دخل للمنطق فيها extra-logiques . ونبدأ بعرض أهم آرائه بخصوص قوانين التقليد المنطقية .

قد تصطدم موجة تقليد جديدة ، في نفوس الأفراد ، بموجات أخرى تحركها نزعات أو اتجاهات مخالفة . ونحن نتنازع نفس الفرد رغبتان أو اتجاهان متعارضان تحدث عنده التردد . وهذا التردد الذي يعبر عن صفة سيكولوجية معناه من الناحية الاجتماعية تصارع قوتين متعادلتين تجلب كل منهما الفرد من ناحية ، ولا بد أن ينتهي هذا الصراع بانتصار إحدهما أو يحدث نوع من الاتفاق بينهما يؤدي إلى « اختراع » صغر جديد . ويطلق تارد على عملية الصراع اسم « المباراة المنطقية » Duel logique ، وعلى عملية الاتفاق اسم « الزواج المنطقي » accouplement logique .

يتساءل تارد « إذا كان هناك مائة اختراع تظهر في آن واحد — سواء أكان ذلك في مجال الأشكال اللغوية ، أو الأفكار الفلسفية أو التطبيقات الصناعية أو غيرها — فلماذا لا ينتشر منها بين الجمهور إلا عشرة ؟ بينما تصبح التسعون الأخرى في طي النسيان ؟ هذه هي المشكلة . ولكي نوفق في حلها وفقاً لنظام ومنهج يجب أن نقسم المؤثرات التي تشجع على انتشار التجديدات الناجحة ، ونفرق نجاح غيرها إلى أسباب طبيعية ، وأسباب اجتماعية . وليس هذا مجال الكلام بالتفصيل عن الأسباب الطبيعية ويكفي أن نذكر أن خصائص الشعوب تختلف بحسب استعداداتها الذهنية وطبيعة البيئة وما يعيش فيها من حيوان ونبات وأحوال الطقس التي تسود فيها . ولا ننكر أن لكل هذه العوامل أهميتها الحقيقية في علم الاجتماع . فننظر مثلاً أن ندرس الأثر الذي يحدثه في مجرى حضارة معينة الإنتاج الطبيعي للأرض التي انبثقت منها هذه الحضارة لأول مرة . فحسب ما إذا كانت هذه الحضارة قد نشأت في واد خصيب أو في هضبة تسودها المراعى ، تختلف ظروف العمل وبالتالي نظام الجماعات العائلية ثم النظم السياسية . ويجب أن نعترف بفضل أولئك العلماء الذين ينصرفون إلى هذا النوع من الأبحاث التي

لا تقل فائدتها لعلم الاجتماع عن الفائدة التي تحققها لعلم الحياة الدراسات الخاصة بالتغيرات التي تطرأ على الأنواع الحية بتأثير المناخ أو البيئة بوجه عام .

« أما الأسباب الاجتماعية فهي تنقسم إلى نوعين : منطقية وغير منطقية . ولهذا التمييز أهمية كبيرة . فالأسباب المنطقية تلعب دورها حين يقرر إنسان ما أن التجديد الذي يقتبسه يكون أكثر نفعاً أو أقرب إلى الحقيقة من غيره ، أو بمعنى آخر أنه أكثر توافقاً مع الأهداف والمبادئ التي أقتنع بها من قبل (عن طريق التقليد دائماً) . وهنا ينظر إلى الاختراعات أو الاكتشافات القديمة أو الحديثة في ذاتها ، بغض النظر عن أي نفوذ يتعلق بشخصية ناقلها أو بالزمان أو المكان الذي نبتت منه . ولكن من النادر أن يظهر التأثير المنطقي على هذا النحو في صورة خالصة . فبصفة عامة تتدخل التأثيرات الخارجة على المنطق في اختيار الأنماط التي تتبعها ، وغالباً ما تكون أقلها اتفاقاً مع المنطق هي المفضلة بسبب مصلحتها أو حتى بسبب تاريخها كما سيظهر لنا فيما بعد . »

« وإذا لم ننتبه على الدوام إلى هذه الفروق الضرورية فقد يستحيل علينا فهم الظواهر الاجتماعية في أبسط صورها . فعلماء اللغة يبحثون عن القوانين التي يبدو أنها تتحكم في تكوين اللغات وتطورها ، ولكنهم حتى الآن لم يتمكنوا إلا من صياغة قواعد ناقصة يخرج عليها عدد كبير من الحالات الشاذة ، وبخاصة فيما يتعلق بتغير طريقة النطق (قواعد الفونيتيك) أو تغير المعاني والحصول على كلمات جديدة عن طريق التوليف بين أصول قديمة ، أو على أشكال جديدة في القوالب النحوية عن طريق تحويل الأشكال القديمة . الخ فما هو السبب في هذا القشل ؟ السبب في ذلك أنهم اهتموا بالاتجاه الجديد في ذاته ، ولم ينتبهوا إلى أن التقليد وحده ، وليس الاختراع هو الذي يخضع لقوانين حقيقية جديرة بالدراسة . فالواقع أن عدداً

كبيراً من الانجازات اللغوية الجديدة قد طرأت على أذهان باعشها الأوائل عن طريق «النظر» analogie أو بمعنى آخر عن طريق تقليد النفس أو تقليد الغير : وجميع علماء فقه اللغة يعترفون بالدور العظيم الذى تقوم به النظائر فى موضوع علمهم . وإن أول من اشتق كلمة Germanicus على نسق italicus كان «مخترعاً» بدون أن يشعر ، ولكنه كان أيضاً «مقلداً» أثناء اختراعه .

وينتقل تارد بعد ذلك إلى بيان أن كل ما يقلد يتصل بعقيدة أو رغبة . فيقول : «إذا عرفنا أن الاختراع والتقليد يكونان الظاهرة الاجتماعية الأولية ، فلنا بعد ذلك أن نسأل : ما هى القوة الكامنة وراء هذين العاملين ؟ إن ما يقلد هو دائماً فكرة أو عمل . حكم أو مشروع ، وكل حالة من هذه الحالات تنطوى على قدر معين من «عقيدة» أو «رغبة» يكفى لكى يبعث الروح فى كلمات اللغة ، أو فى أدعية الدين ، أو فى النظم الإدارية للدولة ، أو فى نصوص القانون ، أو فى واجبات الأخلاق ، أو فى أساليب الصناعة أو الفن .

العقيدة والرغبة هما إذن القوة الكامنة وراء كل اختراع وتقليد . فعن طريق توافق العقائد أو تعارضها تنظم المجتمعات حياتها ، إذ ليست نظمها فى الواقع إلا نتيجة لهذا التوافق أو التعارض . فالتوافق يؤدى إلى فساد هذه النظم وتقوية بعضها للبعض الآخر ، والتعارض يؤدى إلى حصر وتحديد كل منها للآخر . وكذلك فعن طريق تعاون الرغبات والحاجات أو تنافسها تقوم المجتمعات بوظائفها . فالمعتقدات الدينية والأخلاقية بصفة خاصة ، وكذلك التشريعية والسياسية هى القوى التشكيلية للمجتمعات les forces plastiques ، والرغبات والحاجات الاقتصادية والجمالية هى قواها الوظيفية leurs forces fonctionnelles . وشرح تارد بعد ذلك كيف يحدث التقدم فى المجتمع فيقول : «عندما يركز شخص تفكيره فى مشكلة معينة فخطر له

فكرة ، وهذه تسلمه إلى فكرة ثانية ، ويظل هكذا ينتقل من فكرة إلى أخرى حتى يمسك بطرف الخيط الذى يوصله إلى حل المشكلة التى يفكر فيها ، ومنذ هذه اللحظة يخرج سريعاً من البصيص الخافت إلى ضوء الحقيقة الساطع . ويحدث هذا الأمر نفسه بالنسبة لتاريخ المجتمعات : فعندما يثبت فى مجتمع أحد المذاهب الكبرى التى تستشعرها حاسته الاستطلاعية قبل أن ينمى العلم ويحددها - مثل التفسير الآلى للعالم - أو يتخيل طموحه كشفاً جديداً قبل أن يحققه نشاطه - مثل صناعة الآلات أو القاطرات أو السفن البخارية - ماذا يحدث ؟ أولاً تثير الفكرة عدداً من المحاولات والنصيرات المتعارضة التى تظهر هنا وهناك ثم تختفى ليحل غيرها محلها حتى تبرز صيغة واضحة أو اختراع ملائم يلقى كل المحاولات السابقة ويتخذ حينئذ قاعدة تنطلق منها التحسينات والإضافات اللاحقة :

«فالتقدم إذن نوع من التفكير أو التأمل الجاهى يصبح ممكناً عن طريق التضامن (وبفضل التقليد) بين العقول المتعددة للمخترعين والعلماء الذين يتبادلون اكتشافاتهم المتلاحقة . وينتج عن ذلك أن التقدم الاجتماعى مثل التقدم الفردى كلاهما يحدث بفضل عمليتين : الإبدال la substitution والتراكم l'accumulation . فهناك اكتشافات أو اختراعات لا يمكن إلا أن تكون بديلة لغيرها ، وأخرى قابلة لأن يتراكم بعضها فوق بعض . ومعنى ذلك أن هناك «صراعات» منطقية ، و «اتحادات» منطقية . وهذا هو التقسيم الكبير الذى سوف لا نجد صعوبة فى توزيع جميع أحداث التاريخ بمقتضاه .

المبارزة المنطقية

سبق أن أشرنا إلى أن تارد يطلق على عملية الصراع بين الأفكار اسم «المبارزة المنطقية» . وهو يشرح هذه العملية بقوله : «عندما يظهر اكتشاف أو اختراع

جديد نلاحظ ظاهرتين : ترايد من يتحازون إلى هذا الاختراع عن طريق انتشاره من دائرة ضيقة إلى دائرة أوسع ؛ وتناقض الإقبال على اختراع آخر كان يخدم نفس الغرض أو يؤدي نفس الحاجة ، ويحدث ذلك حين يلتقى الاثنان . فهذا اللقاء يفضى إلى المبارزة المنطقية وتاريخ المجتمعات ، إذا درس بدقة ، يطلعنا على سلسلة من المبارزات المنطقية المتلاحقة أو المتلازمة (وذلك في الحالات التي لا يكون فيها اتحادات منطقية) . والتطور اللغوي يحدث دائماً على هذا النحو : عن طريق التقليد أولاً ، ثم الصراع بين لغتين أو لهجتين يحاول كل منهما أن تسود في منطقة معينة ، وينتهي الأمر بأن تهزم إحدهما الأخرى .

وإذا كنت قد قارنت الصراع المنطقي بالمبارزة ، فذلك لأنه ، في الواقع ، في كل واحدة من هذه الصراعات ، وفي كل واحدة من هذه الظواهر الأولية للحياة الاجتماعية تنتهي الأحكام أو المشروعات المتعارضة إلى رأيين بارزين يتعين الأخذ بأحدهما . ويمكن تشبيه ذلك بالمعارك الحربية ، فقد يكون هناك سبعة أو ثمانية أو عشرة جيوش لدول مختلفة ، ولكن مع ذلك لا يوجد إلا معسكران أحدهما في مواجهة الآخر . وكذلك لا يوجد في مجلس الحرب الذي يسبق المعركة إلا رأيان فيما يتعلق بخطة المعركة : الرأي الذي يوافق على الخطة ، وبمجموعة الآراء التي تتفق على نقدها . ومن الواضح أن أي خلاف أو أي معركة تنحصر دائماً في « نعم » في مواجهة « لا » . وما لا شك فيه أن كلا من الطرفين المتنازعين الذي ينكر الآخر (كما في الحروب الدينية بصفة خاصة) ، أو يفسد مشروعاته (كما في الحروب السياسية) ، له وجهة نظره الخاصة أو مشروعه الخاص . ولكن الصراع لا يصبح أمراً محتوماً إلا حين تصبح الفكرة أو الرغبة تحدياً أو عقبة سواء أكان ذلك بطريق خفى أو سافر ، مباشر أو غير مباشر . وهكذا نرى مثلاً أنه مهما تعددت

الأحزاب السياسية لا يكون هناك ، بالنسبة لأي مسألة إلا رأيان : رأي الحكومة ورأي ما نسميه بالمعارضة ، وهي اندماج الأحزاب المتباينة التي تتحد بجانبها السلبى . هذه الملاحظة يمكن أن تنطبق على كل شئ . ففى كل زمان ومكان يمكن تحليل حلقات التاريخ المتصلة في الظاهر إلى أحداث صغيرة أو كبيرة ، متميزة ومنفصلة ، وإرجاعها إلى « أسئلة » تعقبها « حلول » . وليس السؤال بالنسبة للمجتمعات كما هو بالنسبة للأفراد إلا ترددًا بين « إيجاب » و « نفي » أو بين « هدف » و « عقبة » . و « الحل » — كما سئى فيما بعد — ليس إلا إلغاء أحد المتناقضين أو فض تناقضهما . ونحن لا نتكلم الآن إلا عن الأسئلة ، وهى في حقيقتها مناقشات منطقية : شخص يقول نعم وآخر يقول لا . وفي ظواهر اللغة أو الدين أو القانون أو الحكم أو غيرها ليس من العسير أن نميز بين جانب الإيجاب وجانب النفي . ففي المبارزة اللغوية الأولية يمكن القول إن المصطلح أو التعبير السائد « يؤكد » ، وإن المصطلح أو التعبير الجديد « ينفى » ، وفي المبارزة الدينية إن العقيدة الرسمية تؤكد والعقيدة المنشقة تنفى . وعندما حاول العلم في أزمنة لاحقة أن يحل محل الدين أصبحت النظرية المتواضع عليها هى التأكيد الذى أخذت تنكره النظرية الجديدة . أما الصراعات التشريعية فإنها على نوعين : أحدهما داخل البرلمان أو داخل الحكومة حين يناقش قانون أو مرسوم ، والآخر داخل المحكمة حيث يثير الخصوم دعاوهم . ويتعين على المشرع دائماً أن يختار بين الموافقة على مشروع قانون ومعنى ذلك توكيده ، أو رفضه ومعنى ذلك إنكاره . أما بالنسبة للقاضى ، فكلنا نعرف أن أى قضية تعرض عليه — وهذه صفة لا نلاحظها ومع ذلك لها دلالتها — تنحصر بين « مطالب » يؤكد و « مدافع » ينفى . وإذا تقدم المدافع بدوره بطلب يتعلق بالإجراءات نشأت قضية فرعية تلتحق بالقضية الأصلية . وإذا وجدت

أطراف ثالثة ، فإن كل طرف منها يكتسب بدوره صفة المطالب أو المدافع ويتسبب على هذا النحو في تعدد القضايا الفرعية الصغيرة التي تنضوي تحت القضية الكبيرة المركبة .

وإذا نظرنا عن كثب إلى أنواع التنافس في الميادين الصناعية ، وجدنا أنها تتألف من مبارزات متعددة ، متعاقبة أو متزامنة ، بين اختراع سبق له الانتشار واستتب له الأمر من مدة طويلة أو قصيرة ، وبين اختراع أو عدة اختراعات جديدة تشق طريقها نحو الانتشار بدعوى أنها أحسن تلبية لنفس الحاجات التي كان يليها الاختراع القديم . . وإذا كانت المعركة اليوم قد انتهت بين سكر القصب وسكر البنجر ، وبين العربية والقاطرة ، وبين الملاحه بالشرع والملاحه بالبخر . . الخ . فقد كانت هذه المعركة ذات يوم تدل على مناقشة اجتماعية حقيقية ، بل على جدال حاد . فلم يكن الأمر يتعلق فقط بقضيتين بل بنوعين غريبين من القياس لا عهد للمناطق بهما ، أحدهما يقول مثلاً : « الحصان هو أسرع حيوان مستأنس ، ولما كان الانتقال غير ممكن إلا بواسطة الحيوانات ، فعلى ذلك تكون العربية خير وسيلة للانتقال » . والقياس الآخر يقول : « نعم إن الحصان هو أسرع الحيوانات ، ولكن ليس بصحيح أن القوى الحيوانية هي التي تستخدم فقط في نقل المسافرين والبضائع » وعلى ذلك فالنتيجة السابقة « خاطئة » ومثل هذا الصدام القياسي يمكن أن نلاحظه بسهولة في جميع أنواع المبارزات المنطقية في المجالات التي أشرنا إليها من قبل .

التزاوج المنطقي

وبعد أن تكلمنا عن الاختراعات أو الاكتشافات التي يصارع بعضها بعضاً ويحل بعضها محل الآخر ، نتكلم الآن عن الاختراعات التي يعاون بعضها بعضاً ، ويتراكم بعضها فوق الآخر . ويجب ألا يكون الترتيب

الذي اتبعناه باعتماداً على الاعتقاد بأن التقدم عن طريق « الإبدال » قد سبق ، من حيث الأصل ، التقدم عن طريق « التراكم » . فالحقيقة على عكس ذلك تماماً أي أن الثاني هو السابق على الأول من حيث الظهور ، كما أنه يتبعه بعد مرحلة معينة . ومعنى ذلك أن التقدم عن طريق الإبدال ، وإحلال اختراع محل اختراع ليس إلا مرحلة وسيطة .

فاللغات مثلاً بكل تأكيد قد بدأت في التكوين عن طريق التراكم المتتابع للكلمات التي كانت تعبر عن أفكار لم يتم التعبير عنها بعد ، ولم تجد أمامها أي منافسة أو عقبة لكي تحاول التغلب عليها . وفي البداية الأولى لأقدم العقائد الدينية لم تجد الأساطير التي تضخمت بها هذه العقائد ، لتضع حلولاً للأسئلة التي تعين على الدين أن يقدم إجابة لها - لم تجد هذه الأساطير حلولاً سابقة تعرقل انتشارها ، وكان من اليسر عليها ألا يناقض بعضها بعضاً ما دام كل منها يجيب على سؤال مختلف . وربما كانت العادات البدائية قد وجدت بعض الصعوبة في تثبيت جنورها فوق أرض الفوضى التي خلفتها حالة الطبيعة ، ولكن نظراً لأنها كانت تقدم حلولاً لمسائل قانونية لم توضع من قبل ، وتنظم علاقات فردية لم تخضع من قبل لأي تنظيم ، فإنها وجدت نفسها وحدها في الميدان بدون عادات سابقة يتعين عليها أن تصارعها ، وكان من السهل عليها أيضاً ألا يصارع بعضها بعضاً .

ولكن يجب أن نلاحظ أن التراكم الذي يسبق الإبدال (أي المباراة المنطقية) يختلف عن التراكم الذي يأتي بعد مرحلة المباراة هذه . فالتراكم الأول يتكون من تجمع طليق لعناصر لا يربط بينها إلا مبدأ جوهري وهو ألا تتعارض فيما بينها ، أما التراكم الثاني الذي يحدث في مرحلة متأخرة ، فهو عبارة عن حزمة قوية من عناصر لا تتعارض فيما بينها فحسب ، بل غالباً ما يدعم بعضها بعضاً .

وفي كل مجال يتعين علينا أن نميز بين الاختراعات

Extra-logiques التأثيرات التي لا علاقة لها بالمنطق

بعد أن ينتهي تارد من شرح القوانين المنطقية للتقليد في الفصل الخامس من كتابه ، يأخذ في الكلام عن القوانين التي لا علاقة لها بالمنطق في الفصل السادس فيقول : « هناك أسباب لا علاقة لها بالمنطق تجعلنا نميل إلى بعض أنواع التقليد وننبذ أخرى ، أى أنها المحرك الكامن من وراء نصرها أو هزيمتها .

وقد نميل إلى الاعتقاد أن كل درجة جديدة تسير فيها الحياة الاجتماعية نحو التعقيد والتركيب تؤدي إلى زيادة الاضطراب وعدم الدقة في التقليد . ولكن العكس تماماً هو الذي يحدث في الحقيقة ، فلما يؤكد أن التقليد هو روح الحياة الاجتماعية ونواتها الأولية أن المقدرة والمهارة في التقليد عند الإنسان المتحضر تزداد بنسبة أكبر مما يزداد به عدد المخترعات ودرجة تمقدها . وإذا نظرنا إلى الحياة الاجتماعية في أى مظهر من مظاهرها نجد أنها في امتدادها تنتهي حتماً إلى تكوين صيغة موحدة (اتيكيت) ، وهذا يعنى الانتصار الكامل للتقاليد على الشطحات الفردية . فاللغة ، والدين ، والسياسة ، والحرب ، والقانون ، والهندسة ، والموسيقى والتصوير ، والشعر ، وقواعد اللياقة وغيرها تفسح المجال أمام « تقاليد » تزداد رسوخاً كلما كانت هذه الأنواع من النشاط الاجتماعي قد تكونت على مهل ووطدت أقدامها خلال مدة طويلة .

وهل لنا أن نقول إنه كلما تقدم الشعب في مدارج الحضارة أصبحت طريقتة في التقليد مصطبغة أكثر فأكثر بطابع الإرادة والشعور والتفكير ؟ هنا أيضاً اعتقد أن الأمر على عكس ذلك : فكما أن الفرد في تكوينه يبدأ بأفعال إرادية في نطاق الشعور ، وينتهي بأفعال لا إرادية تخضع للاشعور بتأثير العادات التي تأصلت في نفسه ، فكذلك بالنسبة للشعوب كل ما تقوله وما تقوم به بتأثير التقاليد والعادات قد بدأ عن

أو الاكتشافات القابلة للتراكم بدون حدود (بالرغم من أنها تخضع أيضاً لظاهرة الإبدال) ، وبين الاختراعات التي إذا انحطت حداً معيناً من التراكم لا يصبح هناك بد من إحلال غيرها محلها حتى يستمر التقدم . فاللغة مثلاً يمكن أن تثرى بطريقة لا حد لها عن طريق إضافة وتراكم كلمات جديدة تستجيب لحاجة التعبير عن أفكار جديدة أو اختراعات جديدة يتوالى ظهورها . ولكن إذا لم يكن هناك ما يمنع من تضخم قاموس اللغة وتزايد على الدوام ، فإن هذا التضخم لا يسمح به في مجال قواعد اللغة ونحوها ، إذ أنه بعد الوصول إلى عدد معين من القواعد والأشكال النحوية التي تعبر عن جميع الحاجات التي يتطلبها استخدام اللغة ، لا يمكن لأى شكل جديد أن يظهر إلا إذا دخل في صراع مع الأشكال المقررة ، وحاول أن يقيم القواعد كلها على أساس مختلف (١) .

والأديان أيضاً يمكن النظر إليها من ناحيتين : من ناحية الجانب القصصى والأسطوري ، وهو الجانب الذي تبدأ به ويمكن اعتباره قاموسها ، ومن ناحية الجانب العقيدى والشعائرى ويمكن اعتباره قواعد الدين . والجانب الأول الذي يتألف من سرد أسطوري ، وقصص عن بطولة الآلهة وأنصاف الآلهة والأبطال والقديسين ، هذا الجانب يمكن أن ينمو ويتضخم بلا حدود . ولكن الجانب الثانى لا يحتمل مثل هذا الامتداد والتضخم ، ولا بد أن يأتى الوقت الذي تكون فيه المسائل الكبرى التي تفلق ضمير الإنسان قد وجدت حلولها المناسبة ، وحينئذ لا يمكن لأى عقيدة جديدة أن تظهر إلا إذا دخلت في صراع مع العقائد المقررة التي رسيخت في النفوس .

(١) ظهرت مثل هذه المحاولة منذ عدة سنوات في النحو العربي حينما حاول بعض المجددين أن يسميوا عن إعراب الألفاظ بنظام المسند والمُسند إليه ، ولكن هذه المحاولة لم تثبت في الممارسة بيننا وبين النحو القديم .

طريق الاقتباس أو التكوين الصعب الذى كان محتاج لكثير من الجهد والجلد فى تقبله . ولا تنكر أن كثيراً من أنواع التقليد تكون لاشعورية ولا إرادية منذ الأصل ، مثال ذلك اللهجة ، وطرائق السلوك ، والأفكار وأنواع الشعور التى تسود فى الوسط الذى نعيش فيه .

التقليد عند الإنسان يشير من الداخل إلى الخارج

ويقارن تارد فى هذا الفصل بين عدد من الوظائف العضوية والوظائف النفسية من ناحية نزوعها إلى الانتشار عن طريق التقليد . وهو يشعر بأنه يحث فى هذا المجال ، فى حقل بكر ، وأن انتشار الظواهر التى يتكلم عنها قد يختلف من عصر إلى عصر ، ومن بلد إلى آخر ، وأن قياس هذا الانتشار على وجه الدقة لا يتحقق إلا بعد أن يحقق علم الإحصاء ما عقد عليه من آمال .

وبعد هذه التحفظات يتساءل : « ألا تنتشر عدوى العطش عن طريق التقليد أكثر مما تنتشر عدوى الجوع ؟ إن ما يؤيد هذا الاعتقاد هو الانتشار السريع للإدمان ، على حين أن الشره أو النهم لا ينتشر إلا ببطء شديد . وبالإضافة إلى ذلك فإننا نلاحظ انتشار نوع معين من المشروب فى مساحات شاسعة (فهذه المنطقة تشتهر بشرب الشاي ، وتلك بشرب النبيذ ، وثالثة بشرب البيرة . . الخ) ، على حين أن التخصص فى أنواع الأطعمة ما زال محصوراً فى نطاق على ضيق . ثم هل عدوى الشرب أسرع أو أبطأ من عدوى الرغبات الجنسية ؟ أعتقد أنها أبطأ بدليل أن أول موبقة تنتشر فى المجموعات الكبيرة ، وفى المراكز الصناعية التى يتقاطر عليها عدد كبير من الجنسين ، هى الدعارة ، وذلك قبلما ينتشر الإدمان . »

ثم يقول تارد : « إن وظائف الحس العليا أكثر قابلية للانتقال عن طريق التقليد من وظائف الحس

الدنيا . فلما نميل إلى تقليد إنسان ينظر أو يسمع أكثر مما نميل إلى تقليد إنسان يشم وردة أو يتلوق طعاماً ، ولهذا تحتشد الجواهر سريعاً فى المدن الكبرى حول متسكع يشير إلى منظر ما ، ويتدافع الناس على أبواب المسرح حين يرون الصف الطويل أمام شباك التذاكر ، بينما لا يتدافعون إلى داخل المطاعم حين يرون ، من خلال النوافذ ، الزبائن يأكلون بشهية كبيرة : »

« وإذا كنا نريد أن نفسر معنى أن التقليد يسير من الداخل إلى الخارج ، فإن ذلك يعنى شيئين :

١ - أن تقليد الأفكار يسبق تقليد ما تعبر عنه هذه الأفكار »

٢ - أن تقليد الأهداف يسبق تقليد الوسائل »

وإذا أردنا أن نعبر عن ذلك بلغة علم الجمال فلإننا نقول إن انتشار المشاعر يسبق انتشار المواهب ، ولا ننكر أن التقليد قد يقتصر أحياناً على خارج النموذج دون داخله ، ولكن إذا بدأ التقليد على هذا النحو ، كما يحدث عادة عند النساء والأطفال ، فإنه يقف عند المظهر الخارجى ، على حين أننا فى التقليد الداخلى أو فى تقليد الجوهر ننقل عادة إلى تقليد المظهر . وقد روى لنا دستوفسكى ما يؤيد أن التقليد الخارجى لا يمتد إلى الداخلى فقال إنه بعد أن أمضى عدة سنوات فى المنفى مع المجرمين أصبح يشبههم من حيث المظهر ويقلدهم فى عاداتهم وتصرفاتهم دون أن تتغلغل هذه العادات فى أعماق نفسه . »

ويؤيد تارد ما لاحظته سينسر من « أن كثيراً من الظواهر أثناء انتشارها وتطورها قد اختصرت ومالت إلى التبسيط : فالتحية بعد أن كانت تتخذ شكل الركوع أو الانحناء أمام سيد الإقطاع ، أصبحت تقتصر على الإيماء بالرأس . والكلمات والتعبيرات من كثرة استعمالها تدغم ويضيق جرسها كما لو كانت حصاة تكورت وانبرت من كثرة انحدرت ، ومعنى ذلك أن التقليد يؤدي بالضرورة إلى إضعاف الشيء المقلد »

التقليد ينتقل من الطبقات العليا إلى الطبقات الدنيا

ثم ينتقل تارداً بعد ذلك إلى شرح القانون الثاني .
فيقرر ما تثبته الملاحظة من أن أنماط السلوك والأمثلة
لا تنتقل خلال الطبقات الاجتماعية المختلفة بسرعة
واحدة . فهي في طريق النزول أسرع منها في طريق
الصعود ، وذلك لأن النفوذ والمكانة Le prestige
تتحكم في التقليد .

« فإذا كان المحب يقلد حبيبه ، والصديق يقلد
صديقه فهذا أمر طبيعي . ولكن ظاهرة التقليد تتغلغل
إلى أعماق أبعد غوراً ، فترى أن الشعب المغلوب يقلد
الشعب الغالب ويتخذ من تصرفاته سلوكاً يحتذيه ،
وحين يقلد مثلاً تنظيمه الحربي يحاول أن يكرر هذا
التقليد بادعائه أنه إنما يعد نفسه للانتقام ، ولكن هذا
التبرير لا ينطبق على كثير من الأمور الأخرى التي
يقلدها بلون أن يكون وراءها أي هدف نفعي » .

« وأياً كان نوع التنظيم الاجتماعي ، وسواء اتم
بالأرستقراطية أو الديمقراطية ، فإننا إذا لاحظنا أن
التقليد يسير في مجتمع بخطوات سريعة فيمكننا أن
نستنتج من ذلك وجود فوارق واضحة بين مختلف
طبقاته . ويكفي أن نعرف في أي اتجاه يسير التيار
الرئيسي لنماذج التفكير والسلوك لكي نحدد مركز
السلطة الحقيقية . ولا شيء أسهل من هذا التحديد إذا
كانت الدولة تقوم على نظام أرستقراطي . إذ نلاحظ
دائماً وفي كل مكان أن النبلاء يقلدون الملوك والحكام ،
وأن الشعب يقلد النبلاء بمجرد أن يصبح هذا التقليد
في إمكانه . وقد حدث ذلك في فرنسا أيام لويس
الرابع عشر ، ووصف سان سيمون تلك الظاهرة
بقوله : « إنها جرح لا يلبث حين يتغلغل في الجسم أن
يصبح سرطاناً يسرى بين الأفراد ، وذلك لأنه ينتقل
سريعاً من البلاط إلى باريس ثم إلى الأقاليم ثم إلى
مجموعات الشعب » .

ومن هنا تبدو ضرورة ظهور اختراعات جديدة ، أي
مصادر جديدة للتقليد لتعيد الحياة والقوة إلى الطاقة
الاجتماعية التي كانت على وشك الخمود .

على أن هذه الظاهرة لا تحدث عادة إلا في عصور
الاضمحلال وبداية التحول نحو تيارات حضارية جديدة
أما في عصور الازدهار فإن التقليد يحتفظ بقوته ،
وما ذلك إلا لأنه يؤثر — كما قلنا — من الداخل ، أي
يؤثر في معتقدات الناس وأهدافهم ومثلهم العليا .
وحين يأتي عصر الانحلال يكون التقليد قد اقتصر على
الأشكال والمظاهر الخارجية ، وابتعد عن المصدر
الداخلي الذي كان يستمد منه قوته ، ولذلك يبدو عليه
الضعف والوهن » .

وهكذا نرى أنه عندما تتغلغل « موجة تقليد » في
وسط اجتماعي ، تختلف عادة استعداد هذا الوسط
لتقبلها شدة وضعفاً . وهذا الاستعداد ، كما وضعه
تحليل تارد ، يتصل بثلاثة عوامل رئيسية .

« فأولاً لكي يخضع الأفراد أو يتأثرون بنمط
خارجي من أنماط السلوك أياً كان هذا النمط ، يجب
أن يكونوا قد خضعوا من قبل بصفة عامة للتأثير
الشخصي لأولئك الذين نقلوا إليهم هذا النمط .
فالمعتقدات والحاجات ، كما رأينا ، لا تنتقل أو تنتشر
إلا عبر الأفراد ، والعلاقات بين شخص وشخص هي
التي توجه انتشارها . ولكن ماذا يعني الخضوع لتأثير
شخص ما إن لم يكن اقتباس أفكاره ورغباته في أدق
خصائصها . فنحن إذن لا نستطيع أن نتخذ من الآخرين
مثالاً يحتذى قبل أن ننقل إلى ذهننا صورة طبق الأصل
لعقليتهم ومزاجهم » .

من هذا التحليل يصوغ تارد صيغة أول قوانين
التقليد (خارج نطاق المنطق) ومؤداها أن التقليد ينتقل
من الداخل إلى الخارج . وهذا القانون يبدو غريباً
لأول وهلة إذ أنه يناقض ما تقرره الملاحظة العامة ،
ولكن التأمل العميق لا يلبث أن يؤكد صحته .

وبناء على هذه الملاحظة يقول تارد « إن الدور الرئيسي الذي كانت تلعبه طبقة النبلاء وسمتهم الميزة هي أنهم كانوا يمثلون طابع المبادأة أو على الأقل تيار الاختراع . وقد ينبع الاختراع أحياناً من بين صفوف الشعب ، ولكنه لكي ينتشر يحتاج إلى قمة اجتماعية ينحدر منها كما ينحدر الماء من المسقط ليفيض بعد ذلك في الأنهر والقنوات . وفي كل زمان ومكان كانت الطبقة الأرستقراطية هي الطبقة المتفتحة لتلقي كل جديد من الخارج ، كما كان وضعها يؤهلها لاستيراده » .

« ولا تقتصر الأرستقراطية على مظهرها المادي بل إنها تتمثل أحياناً في الأرستقراطية الدينية . ويكفي أن نذكر أن الأعمال الفنية الأصيلة من نحت وعمارة وتصوير كانت في بادئ أمرها في خدمة الكنيسة . كما أن « المعابد » كانت قبل « القصور » مراكز للإشعاع الحضاري بمعناه الخارجي الذي يتصل بانظهر وكذلك بمعناه الداخلي الذي يتصل بالعقائد والأفكار » .

ويذهب تارد في تحليله لهذا القانون الثاني الخاص بانتقال التقليد من أعلى إلى أسفل إلى تأكيد ارتباطه بالقانون الأول الخاص بسير التقليد من الداخل إلى الخارج . فيقول إنه لو كان كل قانون منهما منفصلاً عن الآخر لترتب على ذلك أنه كلما ارتفع الشخص في المكانة كان الميل إلى تقليده أكبر . ولكن الواقع غير هذا « فالشخص الذي يقلد هو الشخص الأعلى بين أقرب الناس . فآثر الشخص من حيث اتخاذه نموذجاً للتقليد يتناسب تناسباً عكسياً مع المسافة بينه وبين الآخرين ، وليس فقط مع صفته المباشرة من حيث علو مكانته . والمسافة هنا يجب أن تفهم بمعناها الاجتماعي لا بمعناها المكاني . فهما كان الشخص بعيداً في المكان فانه يكون قريباً من النفوس إذا كانت هناك علاقات متعددة ومتصلة بينه وبين الآخرين تيسر لهم تحقيق رغبتهم في تقليده . والنتيجة المباشرة التي تتصل بهذه الحقيقة هي أنه عندما نرى أن طبقة متواضعة قد بدأت

في تقليد طبقة عالية جداً ، فمعنى ذلك أن المسافة بين الطبقتين قد أخذت في التضاؤل .

وينقل تارد بعد ذلك إلى الكلام عن النظم الديمقراطية فيقول إنها لا تخلو من وجود التدرج الاجتماعي ، ومن وجود مراكز عليا معترف بها ، إن لم يكن عن طريق الوراثة ، فمن طريق الكفاءة والاختيار . « فهذه القيم من العبارة التي تبرز من شوارع المدن الكبرى تحتل مكان الصدارة ، وتصبح مراكز الإشعاع أنبيارات الفكر ، ومن ثم تصبح المصادر الأساسية للتقليد . فالمدن الكبرى وبخاصة العواصم تقوم في النظم الديمقراطية بما كان يقوم به النبلاء في النظم الأرستقراطية . فباريس اليوم تبرع على عرش التوجيه الفكري ، وتتحكم في تيار التقليد بدرجة لم تتحقق في عهد أي بلاط ملكي ، إذ أنها تبعث في كل يوم ، بل في كل لحظة بأرائها وأحاديثها وثوراتها الفكرية ، وأزيائها ، ونماذج أثائها إلى جميع أنحاء فرنسا ، بل إلى جهات متفرقة من العالم » .

« هذا الغناطيس الذي يجذب الناس إلى العاصمة ويحول اهتمامهم نحوها ، نسميه المساواة والحرية . ولكن بالرغم من أن العامل في المدن يؤمن بالمساواة ويعمل للقضاء على البورجوازية ، إلا أنه هو نفسه يود أن يصبح بورجوازيّاً في حياته » . كما أنه من ناحية أخرى يعتبر أرستقراطياً في نظر الفلاح الذي يحسده على أسلوب معيشته . فوضع الفلاح بالنسبة للعامل هو نفس وضع العامل بالنسبة لرئيس العمل . ومن هنا نشأت مشكلة الهجرة من الريف » .

« فالعاصمة أو المدينة الكبرى اليوم هي موطن الصفوة المختارة من الشعب إذ أنها تجذب من كل أنحاء البلاد أكثر الأفراد نشاطاً ، وأكبر المختصين في استخدام المخترعات الحديثة . وبكل هذه العناصر تكون الأرستقراطية بمعناها الحديث ، أي الصفوة التي

لم تصل إلى مركزها عن طريق الوراثة بل تمتد طريق الاختيار الحر . غير أن هذا الوضع لا يمنعها بتاتاً من أن تنظر شلداً إلى مجموعات الشعب في أسفل السلم ، وأن تكون هذه النظرة مماثلة لنظرة النبلاء القدامى بالنسبة لجموع الدماء .

ثم يقارن تارد أخيراً بين سلطة التقاليد وسلطة البدع المستحدث أو « الموضة » فيقول : « إن مكانة التقاليد التي أرسى قواعدها الأسلاف ترجح دائماً على أنواع التجديد المستحدثة ، ويصدق ذلك حتى بالنسبة لأكثر المجتمعات تعرضاً لغزو النظم والأفكار الأجنبية . وعلى ذلك فإن تيار تقليد « الموضة » ليس إلا رافداً ضعيفاً بجانب النهر المتدفق للعادات والتقاليد . ولكن بالرغم من ضآلة هذا الرافد فإن سرعته وعدم انتظامه تجعله يفيض أحياناً ويفرق ما حوله ، ولذا يتعين دراسة أحوال تصرفه . »

« ففي كل بلد تحدث بطول المدى ثورة في العقول ويحل محل عادة الاعتقاد فيما يقوله الأسلاف ورجال الدين ، عادة تكرار ما يقوله المحدثون المعاصرون ، وهذا هو ما يسمى عادة لإحلال الاختيار الحر محل الاعتقاد الأعمى . ومعناه ، في الحقيقة ، أننا بعد أن كنا نقبل بطريقة عمياء التأكيدات التقليدية التي كانت تفرضها علينا سلطة الأجداد ، أصبحنا نفتتح عقولنا لاستقبال الأفكار الأجنبية التي نحاول أن تفرض نفسها علينا بطريق الإغراء . والإغراء هنا هو محاولة ظهورها بمظهر الاتفاق مع الأفكار السابقة الراسخة في العقول .

وللى جانب هذه الثورة العقلية تحدث ثورة أخرى في الإرادة . وهنا نجد أن الطاعة السلبية للأوامر والتقاليد وآثار السلف ، إن لم تستبدل بغيرها ، فعلى الأقل توضع موضع الحياء لتفسح الطريق ولو جزئياً إلى الدوافع والتوجيهات وأنواع الإحاء التي تصدر عن المعاصرين : وحين يتصرف المواطن المصري بوحى

من هذه الدوافع يشعر بالغبطة لما يبدو له من وقوفه موقف الاختيار الحر بين المقترحات العديدة التي تعرض عليه . ولكن الحقيقة هي أن الآراء التي يوافق عليها ، ويعمل بمقتضاها هي تلك التي تكون أكثر تلبية لحاجاته ، ورغباته السابقة المنبعثة أصلاً عن عاداته وتقاليد ، وعن ماضيه بكل ما فيه من مظاهر الخضوع

وتسود سلطة التقاليد عادة في العصور وفي المجتمعات التي تكون فيها كلمة « الشيء القديم » مرادفة لكلمة « الشيء المحبوب » . ففي الصين وفي بعض مناطق سيبيريا إذا أراد شخص أن يحامل صديقاً ويدخل السرور على قلبه فإنه يقول له إنه يبدو مسناً (وذلك لما للمسنين من طابع الوقار والحكمة) ، وقواعد التأديب تقتضى أن يقول الواحد لحدثه « يا أخى الأكبر » . أما العصور والمجتمعات التي يتحكم فيها نفوذ الجديد فهي تلك التي يسرى فيها المثل القائل : « كل جديد يشيع فيه الجلال » .

ويخلص تارد من تحليله إلى هذا الرأي وهو أنه « في العصور التي تسود فيها التقاليد يفخر المرء ببلده أكثر مما يفخر بعصره ، لأنه يرجع عادة بفكره إلى الماضي الذهبي . أما في العصور التي يتحكم فيها تيار البدع فإن المرء على العكس يفخر بعصره أكثر مما يفخر ببلده » .

وبعد فهذا عرض وجيز جداً للأفكار الرئيسية التي وردت في كتاب « قوانين التقليد » . ولا نستطيع ، مهما حاولنا ، أن نعطي فكرة في هذا العرض الموجز عن وفرة الأمثلة والملاحظات الدقيقة وأنواع الخواطر والكشوف الجديدة التي يوردها تارد ويحاول إدماجها في هذا الإطار الواسع . فقد ترك تارد العنان لخياله في هذا الموضوع واستطاع أن يكشف جميع جوانبه : ولذا يعتبر كتاب « قوانين التقليد » أكثر كتبه إفاضة وأغزرها مادة .

لأنجه "تاريخ المادية"

بمقام
الدكتور فؤاد زكريا

أستاذ مساعد بكلية الآداب بجامعة عين شمس

حياة لأنجه ومؤلفاته :

ولد : فريدرش ألبرت لأنجه (1) Friedrich Albert Lange في بلدة تقع في إقليم دوسلدورف ، اسمها : فالد بجوار زولنجن Wald bei Solingen في الثامن والعشرين من شهر سبتمبر عام ١٨٢٨ . وكان أبوه رجلا عصاميا استطاع أن يشق طريقه بكفاحه من جامل بسيط إلى أستاذ جامعي اشتهر في وقته بأنه من أعظم شراح الإنجيل في أوروبا ، وقد قضى لأنجه سنوات حياته الأولى في مدينة « دويسبرج Duisburg » ، ولكنه انتقل في الثانية عشرة من عمره إلى زيورخ في سويسرا ، التي أصبحت وطناً ثانياً له ، ولم يغادرها إلا في سن متأخرة نسبياً عندما دفعه تعلقه بالسياسة إلى العودة إلى ألمانيا وخوض غمار المارك السياسية فيها . وكان ذلك في عام ١٨٤٨ ، الذي هزت فيه القلاقل السياسية كيان معظم دول أوروبا ، وقامت فيه ثورات عنيفة أسهم فيها المثقفون الأوروبيون بنور فعال . في ذلك العام انتقل إلى جامعة بون ليدرس فقه اللغة ،

(١) وهو غير عالم النفس النمركي كارل لأنجه الذي اشترك مع جيمس في الوصول إلى نظرية الانفعالات المروفة باسم نظرية « جيمس - لأنجه » .

وتابع الأحداث السياسية الدائرة بحماسة بالغة ، وكان من أنصار تحقيق الوحدة الأوروبية ، وتحقيق وحدة الدولة الألمانية :

وبعد حصول لأنجه على درجة الدكتوراه ، انتقل للتدريس فترة قصيرة في « كولونيا » ثم عاد إلى بون ليحاضر في التربية وعلم النفس والأخلاق وفي تاريخ المذهب للمادى ، ومن بون انتقل إلى دويسبرج ، ولكنه اضطر إلى الاستقالة من عمله في التدريس نتيجة لنشاطه السياسي في عام ١٨٦١ . وكان من المناصب التي تولها بعد ذلك منصب سكرتير الغرفة التجارية في دويسبرج ، حيث أظهر مقدرة غير عادية في إدارة الأعمال الصناعية : وقد ظل طوال هذه المدة عاكفاً على تأليف كتابه في « تاريخ المادية » ، فضلاً عن اشتراكه في تحرير صحيفة « الرين والروور » اليومية ، التي كان يهاجم فيها الحكومة الرجعية القائمة بشدة . وقد تعرض نتيجة لذلك إلى اضطهادات سياسية مستمرة ، جعلته دائم التنقل من بلد إلى آخر ، فانتقل إلى « فنترتور Winterthur » ثم إلى زيورخ حيث عمل أستاذاً للفلسفة ، ثم إلى جامعة ماربوج بألمانيا مرة أخرى . وكان برنامج محاضراته في هذه الجامعة الأخيرة يشتمل على المنطق وعلم النفس

١ - تاريخ المادية حتى كانت :

القسم الأول : المادية في العصور القديمة (ويعالج هذا القسم الفلسفات اليونانية والرومانية في خمسة فصول)
القسم الثاني : فترة الانتقال (وهي تشمل العقائد التوحيدية وموقفها من المادية ، وكذلك الفلسفات المدرسية ثم عصر إحياء العلوم في أوروبا ، ويشمل هذا العصر بيكن وديكارت) .

القسم الثالث : مادية القرن السابع عشر (وهو يشمل جاسندي وهيز والفلاسفة الانجليز) .

القسم الرابع : القرن الثامن عشر (ويعالج تأثير الفلاسفة الانجليز في فرنسا وألمانيا ، ثم مادية لامبيري ، ودولباك ، ورد الفعل على المادية عند ليبنتس وفيلف) .

ب - تاريخ المادية منذ كانت :

القسم الأول : الفلسفة الحديثة (ويشمل فصلا عن كانت والمادية ، وآخر عن المادية الفلسفية منذ كانت) .
القسم الثاني : العلوم الطبيعية (ويعالج موضوعات : المادية والبحث العلمي والدقيق - والقوة والمادة ، والنظريات العلمية في الكون ، والداروينية والغائية) .
القسم الثالث : تكلمة العلوم الطبيعية : الإنسان والنفس (ويبحث في العلاقة بين الإنسان والعالم الحيواني ، والمنح والنفس ، وعلم النفس العلمي ، ووظائف الأعضاء الحسية) .

القسم الرابع : المادية الأخلاقية والدين (ويتحدث عن الاقتصاد السياسي والأناية القطعية ، وعن المسيحية والتنوير ، والعلاقة بين المادية النظرية وبين المادية الأخلاقية ، والدين ، ووجهة نظر المثل الأعلى) .

وقد اعتمدنا في هذا البحث على الترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب ، التي قام بها « إرنست تشستر توماس Ernest Chester Thomas » ونشرت لأول مرة في ثلاثة أجزاء ، في الأعوام ١٨٧٧ و ١٨٩٠ و ١٨٩٢ .

وتاريخ الترية والعلوم السياسية والشعر .

وفي هذه الأثناء كانت صحته قد اعتلت ، وظهرت عليه بوادر المرض الذي أودى به في النهاية . ولكن نشاطه لم يفت ، وإنما ظل يؤلف ويعيد طبع كتبه السابقة بعد مراجعات دقيقة ، حتى الأسابيع الأخيرة من حياته . وعندما قهره المرض وتوفي في ٢١ نوفمبر سنة ١٨٧٥ ، كان في أوج نشاطه العلمي والتألفي .

وأهم المؤلفات الفلسفية والسياسية التي اشتهر بها لانجه هي :

١ - « المشكلة العمالية Die Arbeiterfrage »

وقد ظهرت طبعته الأولى في عام ١٨٦٥ ، وأشرف هوذاته على طبعتين أخريين كانت آخرهما عام ١٨٧٤ .

٢ - « آراء جون استورت مل في المسائل الاجتماعية J.S. Mill's Ansichten über die sociale Frage (١٨٦٦) » .

٣ - تاريخ المادية ونقد دلالتها في العصر الحاضر

Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart . وقد ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب في عام ١٨٦٥ ، والطبعة الثانية في عامي ١٨٧٣ و ١٨٧٥ .

٤ - « أسس علم النفس الرياضي Die Grundlegung der mathematischen Psychologie (١٨٦٥) » .

٥ - « دراسات منطقية Logische Studien » وقد نُشر بعد وفاة لانجه بعامين (١٨٧٧) وأشرف على نشره الفيلسوف الألماني « هرمان كوهين » .

• • •

ويتألف كتاب « تاريخ المادية » من بابين رئيسيين :

١ - « تاريخ المادية حتى كانت »

ب - « تاريخ المادية منذ كانت » . ولكل باب من هذه الأبواب أقسام تدرج تحتها فصول . وسوف نكتفي هنا بالإشارة إلى الأقسام التي يشملها كل من هذين البابين .

وقد أعيد طبع هذه الترجمة عدة مرات ، والطبعة التي اعتمدنا عليها هي طبعة سنة ١٩٥٠ في مكتبة Routledge & Kegan Paul (في سلسلة المكتبة الدولية لعلم النفس والفلسفة والمنهج العلمي) . وقد جمعت هذه الطبعة بين الأجزاء الثلاثة في مجلد واحد ، ولكنها احتفظت بالترقيم الأصلي للصفحات في كل من هذه الأجزاء الثلاثة ، وهو الترقيم الذي لا يطابق التقسيم الذي عرضناه للكتاب تماماً . ولذلك نود أن نورد هنا حدود كل جزء في هذا الترقيم حتى لا يلبس الأمر على القارئ :

الجزء الأول : من البداية حتى نهاية القسم الثالث من الباب الأول (مادية القرن السابع عشر) .

الجزء الثاني : من بداية القسم الرابع (القرن الثامن عشر) حتى نهاية الفصل الثاني من ثاني أقسام الباب الثاني (العلوم الطبيعية : القوة والمادة) .

الجزء الثالث : من الفصل الثالث (النظريات العلمية في الكون) حتى نهاية الكتاب . وقد صُدِّرت هذه الترجمة الإنجليزية بمقدمة قيمة للفيلسوف الإنجليزي الكبير « برتراند رسل » بعنوان « المادية ماضيها وحاضرها » .

الأفكار الرئيسية في كتاب « تاريخ المادية »

يمكن القول ، دون أية مبالغة ، إن هذا الكتاب موسوعة فلسفية ضخمة تجمع كل ما عُرِفَ عن علاقة المادية بالفلسفة والعلم حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر . ولقد أظهر لانجه ، في صفحات هذا الكتاب التي تزيد على ألف ومائة صفحة ، علماً غزيراً بتاريخ الفلسفة وتاريخ العلوم حتى عصره . وتمتلىء صفحات الكتاب بهوامش طويلة قيمة تدل على سعة اطلاع هائلة ، وقدرة فذة على النقد والتحليل . ومن الممكن أن يُنظر إلى هذا الكتاب من وجهين : فهو من ناحية تاريخ للفلسفة ، ومن جهة

أخرى مناقشة ملهية لفكرة المادية . وكل من الوجهين متداخل تماماً في الآخر . صحيح أن الباب الثاني كله ، باستثناء الفصلين الأولين ، ليس تاريخياً وإنما هو استعراض لعلوم العصر في علاقتها بالمادية ، ومع ذلك فإن الفصول التاريخية الخالصة كانت تحفل بالمناقشات المذهبية ، ولم تكن تقتصر على السرد التاريخي على الإطلاق . وفي هذه الفصول التاريخية عالج لانجه تاريخ الفلسفة كله تقريباً من وجهة نظر المادية ، ولم يقتصر على الكلام على الفلاسفة الماديين وحدهم ، وإنما بحث في أنصار المادية وخصومها على السواء ، بحيث يمكن أن يقال إن الكتاب تاريخ شامل للفلسفة حتى الفترة التي عاشها المؤلف .

وعلى ذلك فإن للكتاب مزايا ضخمة تجعله من أهم الكتب التاريخية في الفلسفة ، وذلك لأسباب منها :
١ - أن نظرت له إلى التاريخ الفلسفي جديدة إلى حد بعيد ، لأنه يخرج بالفلسفة عن نطاقها المألوف ، ويرفع من شأن فلسفات مادية لها في الأحوال العادية قيمة ضئيلة لدى مؤرخي الفلسفة . ففي كتابه هذا يجد دارس الفلسفة آفاقاً جديدة مخالفة لما اعتاد قراءته في معظم الكتب الفلسفية ، حيث تسرد النزعات المثالية والروحية ، ويكون تمجيد الفلاسفة على قدر ابتعادهم عن العالم الواقعي وتوغلهم في عالم الأفكار الخالصة . وما أحق كتاب كهذا بعناية المشتغلين بالفلسفة ، إن لم يكن لما فيه من أفكار إيجابية ، فعلى الأقل لكي يجدوا فيه تغييراً لما ألفوه ، ولكي يفيدوا من الاطلاع على وجهات نظر مخالفة قد تصممهم في بداية الأمر ، ولكنها كفيلة بأن توسع أفقهم العقلي وتزيد من رحابة نظرهم إلى الأمور .

٢ - إنه ، على الرغم من عنايته الكبيرة بالتاريخ ، كتاب حتى بكل ماتعمله هذه الكلمة من معاني . فهو في مناقشته لأقدم المذاهب والشخصيات الفلسفية ، يربط آراءها بالواقع المعاصر له على الدوام ، ويستخلص

من كل فكرة قدمة دلالتها بالنسبة إلى الحاضر الذى يعيش فيه . وهكذا تراه يتحدث عن القرن التاسع عشر بإسهاب فى الوقت الذى يعالج فيه فلاسفة أقدمين مثل ديمقريطس وأفلاطون وأرسطو ، ولا يكف عن إجراء المقارنات بين القدماء والحديثين ، سواء فى متن الكتاب وفى الهوامش الغنية الزاخرة التى تمتلئ بها صفحاته .

٣- أنه يقدم إلى القارئ فى نصفه الثانى صورة شاملة لحالة العلم فى أوائل النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وهى صورة تكاد تكون موسوعية فى نطاقها ، إذ تشمل العلوم الحيولوجية والفلكية والبيولوجية والفيزيائية والنفسية والأنثروبولوجية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية والدينية . ومن المؤكد أن الدراسة الفاحصة لكتاب كهذا كفيلة بأن تلقى ضوءاً ساطعاً على هذه الفترة الهامة من تاريخ العلم ، سواء من حيث تفاصيل الكشوف العلمية التى تمت فيها ، ومن حيث الدلالة الفلسفية العامة لهذه الكشوف .

على أن الكتاب ، على الرغم من مزاياه هذه ، ينبغي أن تؤخذ المعلومات الواردة فيه بشيء من الحذر ، وذلك للأسباب الآتية :

١- أن الكتاب ذو نزعة «خلافية» واضحة ، أى أنه يتخذ موقفاً محدداً من الخلافات الناشئة بين المفكرين فى عصره ، ويدافع عن هذا الموقف بعنف ، بينما يهاجم آراء الخصوم كلما أتاحت له الفرصة . وهذا المعنى يمكن القول إن الكتاب كان مرتبطاً بعصره أكثر مما ينبغي ، بل كان مرتبطاً بالمناقشات والمجادلات الدائرة فى ألمانيا فى الفترة التى عاش فيها المؤلف .

٢- أن هذه النزعة الخلافية كانت تتمثل ، عند المؤلف ، فى إنحيازه بقوة إلى فلسفة «كانت» . ويتمثل ذلك بوضوح فى التقسيم الذى وضعه للبائين الرئيسيين للكتاب ، إذ يجعل فيهما من فلسفة كانت محورياً يلبور

حولته التفكير الكامل للفلاسفة جميعهم ، بحيث ينقسم تاريخ الفلسفة كله إلى ما قبل كانت وما بعده ، كما يتمثل إيمانه بكانت فى جميع مناقشاته ، التى ينحاز فيها إلى الموقف الكانتي دون أى تحفظ ، ويحاول إثبات صحته فى كل الأحوال . بل إن المذهب المادى ذاته ، الذى كان محورياً للكتابة ، كان هدفاً لهجومه الشديد فى كل مرة كان ذلك المذهب يبدو فيها متعارضاً مع التعاليم الكانتيّة : أى فى كل مرة يزعم فيها أنه يقدم نظرية ميتافيزيقية عن التركيب النهائى للعالم ، ولا يقتصر على معالجة قوانين المادة بوصفها قوانين عالم «الظواهر» فحسب .

٣- أما بالنسبة إلى عصرنا الحاضر ، فيبدو أن الكتاب قد توقف قبل أن تظهر آثار مرحلة حاسمة من مراحل تطور المذهب المادى ، وهى الماركسية أو المادية الديالكتيكية ، ففى الستينات والسبعينات من القرن الماضى ، كانت قد ظهرت مجموعة هامة من كتب ماركس وإنجلز ، ولكن الحركة التى أثارها لم تكن قد بدأت فى التأثير على الأذهان ، ولم تكن دلالتها الهامة قد تكتشفت بعد بوضوح إلا لفئة قليلة نسبياً . ويبدو أن لانجه لم يكن من هؤلاء ، إذ أن كتابه الضخم لم يتضمن إلا إشارات هامشية بسيطة إلى كارل ماركس . وهو وإن كان قد وصفه فى أحد هذه الهوامش بأنه « يشتهر بأنه أعلم مؤرخى الاقتصاد السياسى الأحياء » (هامش ص ٣١٩ ، الجزء الأول) ، إلا أنه لم يجعل للمذهب الماركسى أى مكان فى كتابه . ولا جدال فى أن كتاباً يعالج المذاهب المادية دون أن يتضمن إشارة إلى أهم مراحلها وأقواها تأثيراً فى تاريخ الإنسان ، يعد من وجهة النظر المعاصرة ، منطوياً على نقص خطير ، لأن أى كتاب معاصر لا يستطيع أن يتجاهل مذهب ماركس فى المادية إن كان يصدد التاريخ للحركة المادية بوجه عام ، وإنما ينبغي أن يفرد لها مكانة رئيسية فى هذه الحركة ، بغض النظر عن موقفه

الخاص من حيث قبولها أو رفضها . وسوف تظهر آثار هذا النص بوضوح خلال صفحات هذا البحث ، ولا سيما في أجزائه المتعلقة بالموضوعات السياسية والأخلاقية .

• • •

ولكى نعرض لتفاصيل الأفكار الفلسفية التي وردت في هذا الكتاب ، نرى أن من الأفضل تقسيمها إلى قسمين رئيسيين : أحدهما يتناول آراءه في تاريخ الفلسفة ، والثاني يعرض موقفه من مشكلة المادية بوجه عام . أى أن القسم الأول تاريخي ، والثاني مذهبي ، وهما يناظران إلى حد ما البابين الرئيسيين في الكتاب ، وإن كان الباب الثاني قد تضمن ، كما قلنا من قبل ، فصلين تاريخيين في البداية ، قبل أن ينتقل إلى البحث المذهبي لمشكلة المادية في علاقتها بالعلوم المختلفة .

١ - آراء لانجه في تاريخ الفلسفة

سبق أن أشرت إلى القيمة الكبرى لهذا الكتاب من حيث هو عرض لتاريخ الفلسفة من زاوية غير مألوقة ، هي زاوية للمذهب المادي . والواقع أن مشكلة المادية ، التي تبدو ثانوية أو ضئيلة الشأن في كثير من كتب تاريخ الفلسفة ، تظهر في هذا الكتاب على أعظم جانب من الأهمية ، وتعد محورا رئيسيا دارت حوله خلاقات الفلاسفة . منذ أقدم العصور : وكان من نتيجة هذا التغير الأسامي في المنظور أن أصبح الكتاب جديداً في نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة ، لأنه قد أبرز - من جهة - عنصراً طاملاً تجاهله المؤرخون ، وأعاد - من جهة أخرى - تقويم الشخصيات المعروفة في تاريخ الفلسفة ، بحيث أعلت مكانة البعض ، وعالجهم معالجة مفصلة ، مع أن أسماءهم لا ترد في الكتب الشائعة إلا لماماً ، بينما وجه نقده للرير إلى كثير من الشخصيات التي تحتل

قمة التفكير الفلسفي في نظر معظم المؤرخين . وليس في وسعنا بطبيعة الحال أن نعيد عرض تاريخ الفلسفة بأسره وفقاً لنظرة المؤلف إليه ، ولكننا سنكتفي بوقفات سريعة في مراحل مختلفة من هذا التاريخ ، نوضح فيها مدى الجدة في نظرة المؤلف إلى تاريخ الفلسفة ، ونتخذها نماذج لطريقته الخاصة في مراجعة الآراء الشائعة عن فلاسفة العصور القديمة والحديثة :

المادية وبداية الفلسفة :

منذ الجملة الأولى في كتاب « تاريخ المادية » ، يعبر لانجه عن الارتباط الوثيق بين المادية وبين الفلسفة ، فيقول : « إن المادية قديمة قدم الفلسفة ، ولكنها ليست أقدم منها » . وهو يشرح هذه الجملة في هامش الصفحة فيقول إنها « موجهة » ، من جهة ، ضد محترقي المادية ، الذين يجدون في نظرتنا إلى الكون نقیضاً مطلقاً لكل تفكير فلسفي ، وينكرون عليها أية قيمة علمية ، كما أنها موجهة من جهة أخرى ضد أولئك الماديين الذين يحترقون من جانبهم كل فلسفة ، ويتصورون أن آراءهم ليست بأية حال وليدة نظر فلسفي ، وإنما هي نتيجة خالصة للتجربة ، والحكم الطبيعي السليم ، والعلوم الفيزيائية . وهكذا فإن المادية عنده مقترنة في بداية ظهورها بنشأة الفلسفة ذاتها : فهي ليست مذهباً ضئيل الشأن من الوجهة الفلسفية ، ولكنها في الوقت ذاته ينبغي ألا تدعى الترفع عن الفلسفة والارتباط بالعلم وحده :

ومنذ بداية الكتاب أيضاً يوضح لانجه أن المادية قد اشتبكت في صراع حاد مع العقائد القديمة منذ ظهور أول المذاهب الفلسفية التي تدعو إليها . ذلك لأن الأفكار الدينية الوثنية التي كانت سائدة في الشرق القديم وفي العقائد اليونانية المختلفة كانت خليطاً مضطرباً غامضاً ، يغذيه الجهل ويبيع فيه قوى

سقراط والمادية :

حين يتحدث لانجه عن سقراط ، فإنه في واقع الأمر يصدر حكماً على الفلسفة العقلية اليونانية بأسرها. فسقراط هو الذى بدأ رد الفعل الضخم على المذهب المادى فى الفلسفة اليونانية ، واستهل تلك الحركة العقلية الهائلة التى بلغت قممها العليا فى فلسفة أرسطو ، والتى دخلت فيها بعد فى تحالف مع الفلسفات اللاهوتية فى العصور الوسطى ، وظلت مهيمنة على الأذهان فى العالم الغربى على نحو لا يمكن القول إن آثاره كلها قد اختفت حتى اليوم. ومن جهة أخرى فإن من المستحيل عملياً وضع حد فاصل دقيق بين تفكير سقراط وتفكير أفلاطون. ومن هنا فإن إعادة تقويم فلسفة سقراط ، على النحو الذى يقوم به لانجه فى هذا الكتاب ، هى فى واقع الأمر إعادة لتقويم التيار العقلى فى الفلسفة الغربية كلها ، ولا سيما فى قطبيه الكبيرين : أفلاطون وأرسطو .

ويؤكد لانجه أن المحاورات الأفلاطونية ، التى تحدثت فى معظم الأحيان بلسان سقراط وعبرت فى أحيان غير قليلة عن آرائه ، كانت تحفل بالخدع المنطقية والألاعيب وجميع أنواع المغالطات التى يرتكبها سقراط الظاهر دائماً. فهو يتلاعب بمقصومه « كما يتلاعب القط بالفأر » ، ويدفعهم إلى الوقوع فى التناقض ، وإلى الاعتراف بأن استدلالهم باطل ، ولكنهم لا يتخلصون من هذا الخطأ إلا ليقعوا على يديه فى خطأ آخر . وفى رأى لانجه أن هذه الطريقة فى الجدل تفيد فى الحديث ، وفى الصراع المباشر بين الحجج ، حيث يجرب الشخص قواه العقلية ضد شخص آخر ، ولكنها لا تفيد فى البحث العلمى والسعى الجاد إلى المعرفة . ذلك لأن العلم لا يهدف إلى إفحام الخصوم ، وإنما يرى أساساً إلى كشف الحقيقة دون مغالطة أو مجادلة عقيمة . وعلى قدر ما كان سقراط بارعاً فى الاهتداء إلى أخطاء

متجددة . وهو يصف هذه العقائد بأنها كانت « مفتقرة إلى الروحانية بقدر ما كانت مفتقرة إلى المادية » . ولا شك أن مثل هذه العقائد التى لم تكن تستند قيمتها إلا من شعور الناس بالجهل والعجز عن التحكم فى القوى الطبيعية ، كانت خليقة بأن تصطلم بمذهب يحاول الإتيان بمبدأ واحد لتفسير الكون ، ويسعى إلى بحث النظام والوحدة فى جميع الظواهر المادية . والفكرة التى يود لانجه أن يدافع عنها - وإن لم يكن قد صرح بها - هى أن الصراع بين المادية وبين العقائد الغابرة كان منذ البداية صراعاً بين العلم والجهل ، أى بين الرغبة فى إيجاد تفسير منظم للظواهر وبين الاكتفاء بالأفكار المضطربة والآراء الغامضة . فالمسألة إذن لم تكن هجوماً من هذه العقائد على المادية رغبة منها فى الدفاع عن الروحانية ، وإنما كان الدافع الوحيد إلى هذا الهجوم هو ، فى واقع الأمر ، الرغبة فى الدفاع عن الجهالة والتفسير الغيبي للأشياء . ومن جهة أخرى فلم تكن المعركة التى خاضها الفلاسفة الماديون القدماء ضد رجال الأديان الوثنية راجعة إلى كراهيتهم للروحانية أو للمثل العليا ، بل كان مبعثها الوحيد هو تأكيد حكم العقل وسيادة القانونية فى فهم العالم ، والرغبة فى المضى فى التفسير إلى أقصى مدى ممكن ، ومعاداة الجهل فى كل صوره ، ومنها تلك الصورة التى تؤكد عدم قابلية ظواهر كثيرة فى الكون للتفسير العلمى . وبهذا المعنى تكون المادية مرادفة للزعة إلى التفسير العقلى للأشياء . وأقوى دليل على ذلك ارتباطها الدائم بالتقدم العلمى ، وازدهارها فى العصور الذهبية للعلوم . وقد تجلى ذلك منذ أول عهود التفكير الفلسفى عند اليونانيين ، إذ أن مادية الطبيعيين الأولين كانت مقترنة بفترة ازدهار هائل للعلوم الفلكية والرياضية والطبيعة ، وهو الازدهار الذى تجلت أوضح مظاهره فى مدينة أبونيا ، مهبط الفلسفة اليونانية ، وموضع التقاء خلاصة الثقافات القديمة .

خصومه ، كان هو ذاته يقع في أخطاء لا تقل عنها خطورة ، ولكنه كان دائماً يعجز عن كشف الخطأ في استدلالاته الخاصة . وإذا لم يكن في وسعنا أن نتهم سقراط بالغش والخداع في المناقشة ، فانه كان على الأقل مستولاً عن ذلك الاتجاه اليوناني إلى جعل الفلسفة نوعاً من الجدال اللفظي الذي هو أشبه ما يكون بمباريات مصارعة عقلية ، تضيق فيها الحقيقة المادية في غمار المعارك الكلامية والرغبة للتحمس في قهر الخصوم .

ولقد كان سقراط يدعى أنه لا يعلم شيئاً ، ويتخذ موقف البراءة والسذاجة من خصومه ، ويطلب إليهم أن يزيدوه علماً ، ولكن هذه البراءة الفكرية كانت تخفى وراءها ، في واقع الأمر ، نزعة قطعية جازمة ، سرعان ما تظهر عندما يختار الخصم ويعجز عن المضي في المناقشة . وقوام هذه النزعة القطعية مجموعة بسيطة من المبادئ الثابتة : « كقولنا إن الفضيلة هي المعرفة ، وأن العادل وحده هو السعيد ، وأن أول واجبات الإنسان معرفته لنفسه ، وأن علو المرء بنفسه أجدى من أية عناية يوجهها إلى الأشياء الخارجية »^(١) . فإذا ما أخرج الخصم في مسألة معينة ، عاد إلى التذرع بجهله الدائم ، وذكرنا بالنبوءة التي أعلنت أنه لحكم الإغريق لأنه كان يعلم أنه جاهل ، على حين أن غيره لا يعلمون مثله أنهم لا يعلمون . ومع ذلك فقد كان سقراط أبعد الناس عن روح الشك ؛ لأن افتراض وجود معرفة يقينية ، وإمكان وصول العقل البشري إليها ، كامن في كل عبارة نطق بها .

ومع ذلك فإن لانجه لا ينكر أن سقراط أسدى إلى الفلسفة خدمة كبرى : فمن الممكن أن يُعد رائداً للنزعة النقدية في الفلسفة ، لأن هدفه كان تمهيد الطريق للمعرفة الحقة بالقضاء على كل معرفة باطلة ، ووضع منهج

(١) تاريخ للمادية . الجزء الأول . ص ٧٠ .

يتيح التمييز بين الحقيقة والبطلان . فنهج سقراط إذن نقدي في أساسه ، وفكرته القائلة إن النقد أساس المعرفة ، كانت ولا تزال فكرة لها قيمتها الكبرى في الفلسفة . والأهم من ذلك أنه أسهم في تأكيد التمييز بين المظهر والحقيقة ، وأكد أن العلم إنما يكون بالماهيات الكلية للأشياء ، على حين أن الظواهر البادية لا تصلح أساساً لأية معرفة حقة .

ويشارك سقراط مع أفلاطون وأرسطو في أنهم جميعاً قد أحدثوا رد فعل عنيف على النزعة المادية السائدة لدى الفلاسفة اليونانيين السابقين عليهم ، ولم يكتفوا بذلك وإنما قلبوا موازين الأمور بحيث أصبحت وجهة النظر الدنيا هي العليا ، وأحبوا من جديد تلك الأخطاء والأوهام القديمة التي كان الماديون الأولون قد قضوا عليها - ولكنهم أحبوها من جديد في صورة أبهى وأروع ، وأضافوا عليها سلطة ونفوذاً . وبينما كانت الخرافة القديمة صريحة واضحة ، أصبحت على أيديهم تكتسى بثوب وقور ، هو ثوب العقل المصوغ في قالب بشري بحث ، والغاية التي تصور الطبيعة على مثال الإنسان .

ولقد ركز الماديون القدماء أبحاثهم في ميدان العلوم الطبيعية والرياضية ، أي في ذلك الميدان الذي يستطيع العقل إحراز تقدم حقيقي فيه ، أما رد الفعل الذي بدأه سقراط فقد نقل مركز الاهتمام إلى علوم الأخلاق والنفس البشرية ، أي إلى ميدان يستحيل فيه تحقيق تقدم تتفق عليه كل الأذهان . بل إن أرسطو عندما أراد أن يعود فيما بعد إلى بحث تلك الفروع القديمة التي تجاهلها أفلاطون وسقراط ، خلط بين البحث الطبيعي والبحث الأخلاقي ، وذلك بإدخاله فكرة الغائية ، وهي فكرة ذات أصل أخلاقي واضح . فالغاية عند أرسطو تتفق مع الماهية الفكرية للأشياء ، ولكن هذا يعني أننا نسبنا إلى هذه الغايات القدرة على تحقيق ذاتها في الأشياء الطبيعية ، وهي فكرة لا يمكن تصورها في

العلم، ولا ترجع إلا إلى التشبيه بطريقة الإنسان العملية في تشكيل الأشياء حسب غاية معينة^(١) .

هل كان ديكارت مادياً ؟ :

بتحدد موقف ديكارت من المادية من خلال حقيقتين متعارضتين : فمن الشائع أن يقال إن ديكارت كان عدواً للفلسفة المادية ، وأنه فتح الطريق أمام المثالية بقضيته المشهورة « أنا أفكر إذن أنا موجود » . ولكن من الواجب أن نلاحظ ، من جهة أخرى ، أن واحداً من أشد الماديين الفرنسيين تطرفاً ، وهو « لامترى » يؤكد انتسابه إلى ديكارت ، فكيف إذن نحل الإشكال الذي تنطوى عليه هاتان الحقيقتان المتعارضتان ؟ .

يرى لانجه أن ديكارت قد دفع المذهب المادى إلى الأمام دفعة قوية عند ما أبدى اهتمامه المشهور بالرياضيات واتخذ منها أنموذجاً لكل العلوم . صحيح أن الرياضة علم عقلى ، ذو منهج استنباطى ، وأن الطريقة الاستنباطية تتنافى مع روح المذهب المادى ، التى هى تجريبية فى أساسها . ومع ذلك فقد كان ديكارت هو العامل الأكبر على سيطرة ذلك الجانب الرياضى من الفلسفة الطبيعية ، الذى طبق على جميع ظواهر الطبيعة معيار العدد والشكل الهندسى^(٢) . وكان معنى ذلك تغليب النزعة الآلية فى بحث الطبيعة، وهى نزعة مادية فى أساسها . وإذن فقد كان ديكارت هو الذى أذاع فكرة الآلية فى هذه الفترة من تاريخ الفلسفة الحديثة ، وهى الفكرة التى ظهرت بأوضح صورها فى كتاب لامترى « الإنسان الآلة L'homme machine » . وإلى ديكارت نرتد الفكرة القائلة إن جميع وظائف الحياة العقلية ، فضلاً عن المادية ، تُعد آخر الأمر نواتج لتغيرات آلية .

ومن المؤكد أن المادية قد وجدت سنداً كبيراً فى آراء ديكارت التى تُرجع كل التغيرات فى العالم الطبيعى ، بل وفى الإنسان ذاته ، إلى ظاهرة الحركة ، وإلى تأثير الأجسام بعضها فى بعض ، مما يؤدى تلقائياً إلى استبعاد التفسيرات الصوفية للطبيعة . ويقتبس لانجه فى هذا الصدد عبارة ديكارت المشهورة فى كتاب « انفعالات النفس » : « إن الجسم الميت لا يكون ميتاً لأن النفس تغيب عنه ، بل لأن الآلة الجسمية ذاتها تفسد فى جزء أساسى منها » . ثم يعلق على هذه العبارة قائلاً : « إذا تذكرنا أن كل الأفكار المتعلقة بالنفس لدى الشعوب البدائية إنما ترجع إلى مقارنة بين الجسم الحى والجسم الميت ... لرأينا على الفور فى هذه النقطة الواحدة إسهاماً له أهميته فى دعم المذهب المادى فى المجال البشرى » .^(٣) ومن هنا فإن لانجه يذهب إلى أن « لامترى » كان على حق عندما أرجع ماديته إلى ديكارت ، وحين أكد أن ديكارت كان فيلسوفاً حذراً ، حاول تجنب رجال الدين فأضاف إلى نظريته نفساً كانت فى حقيقة الأمر خارجة تماماً عن مضمون النظرية ذاتها .

ومع ذلك فإن الجانب المثالى موجود بدوره فى تفكير ديكارت ، ومن الجائز أن ديكارت قد احتفظ بالمادية المثالية معاً دون أن يحاول التوفيق بينهما على نحو ما فعل كانت . ولكن الجانب المثالى هو الذى أثار اهتمام الناس ، وطفى بذلك على الجانب المادى فى فلسفته . أما ديكارت نفسه فكان الأمر لديه على عكس ذلك : إذ أنه لم يبدِ اهتماماً كبيراً بالنظرية الميتافيزيقية التى ترتبط الآن باسمه ، على حين أنه أبدى أشد الاهتمام بأبحاثه العلمية والرياضية ، ونظريته الآلية فى الطبيعة . وكل ما فى الأمر أنه عندما وجد الناس يستحسنون آراءه الميتافيزيقية وبراهينه على

(١) المرجع نفسه ، ص ٥٢ - ٥٣ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٤٢ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .

وجود الله ولا مادية النفس ، أطريه أن يشهر بين الناس بأنه ميتافيزيقي كبير ، وبدأ يبدى اهتماماً متزايداً بهذا الجانب من مذهبه . وكان هذا التحول إلى الميتافيزيقا أدعى إلى اطمئنانه على نفسه من هجوم رجال الدين ، « إذ أن من المعروف أن خوفه من رجال الدين قد دفعه إلى إعادة النظر في مؤلفاته التي كانت قد تمت بالفعل ، ومراجعتها مراجعة دقيقة : ومن المؤكد أنه سحب منها - رغماً عما كان يؤمن به فعلاً - نظريته في دوران الأرض » (١) .

كانت والمذهب المادى :

سبق أن أشرنا إلى أن لانجه كان من أنصار كانت المتحمسين . وقد يبدو غريباً أن يظهر مؤلف ضخم عن المذهب المادى على يد واحد من أقطاب النزعة الكانتية الجديدة في ألمانيا . ولكن الواقع أن لانجه قد وفق بين آراء كانت وبين المذهب المادى على طريقته الخاصة : فهو من ناحية ليس نصيراً متحمساً للمذهب المادى في كل الأحوال : ذلك لأن المادية في نظره لها قيمتها بوصفها طريقة في تفسير الظواهر تختصنا من المبالغات والأوهام الميتافيزيقية ، وتزيد الفلسفة اقتراباً من روح العلم ، ولكنها لا تعدو أن تكون « طريقة في تفسير الظواهر » فحسب ، أعنى أنها لا تقدم تفسيراً نهائياً للأشياء في ذاتها ، وهى تقضى على ذاتها إذا حاولت أن تقيم بدورها نظريتها الميتافيزيقية الخاصة إلى الكون ، وتدعى أنها التعبير الكامل عن الطبيعة النهائية للأشياء . وإذن فالمادية عنده مقبولة من حيث أنها منهج في النظر إلى الأمور ، قريب من الروح العلمية الحقيقية ، ولكنها مرفوضة من حيث أنها نظرية ميتافيزيقية في طبيعة الأشياء في ذاتها تظل مجهولة لدينا تماماً .

ومن جهة أخرى فإن لانجه يذهب إلى أن كانت لم يكن معادياً للمادية إلى الحد الذى يتصوره معظم

(١) المرجع نفسه ص ٢٤٨

مؤرخى الفلسفة : ذلك لأن كانت قد تأثر أشد التأثر بفلسفة هيوم ، وهيوم فيلسوف تجريبي لا يؤمن بوحدة الذات أو بوجود جوهر للنفس أو : أن النفس بسيطة متوحدة . ومثل هذه الآراء عند هيوم لا تتمشى مع الإيمان بخلود النفس ، ومن هنا فإنها تضر بقضية اللاهوت على قدر إضرارها بقضية الميتافيزيقا . فإن كان صاحب هذه الآراء هو أقوى الناس تأثيراً في تفكير كانت ، فن الواجب أن ننظر إلى علاقة كانت بالمادية في ضوء مخالف لما هو مألوف : إذ أن كانت ، مع معارضته للمادية ، لم يكن ممن يزدرونها أو يستبعدونها تلقائياً . وهكذا يعرض لانجه فلسفة كانت عرضاً مفصلاً ، ويهتم بوجه خاص بفكرة مثالية المكان والزمان من حيث تأثيرها في موقفه من الفلسفة المادية ، كما يهتم أيضاً بمقولة العلية التي كانت آراء « كانت » فيها بمثابة رد فعل على نرعة الشك عند هيوم ، بحيث انتهى إلى أن العصور الحديثة تنسب بالضرورة إلى تركيبتها الخاص ، لاللى التجربة ذاتها . وعلى أية حال فإن لانجه ثبت أن كثيراً من عناصر الفلسفة الكانتية لا تتعارض مع المذهب المادى ، ويكفى أن كانت يؤكد أن العالم الظاهرى - وهو العالم الذى تبحث المادية في قوانينه - هو العالم الوحيد المعروف لنا . فلا تعارض على الإطلاق بين فلسفة كانت وبين أية نزعة مادية طالما أننا ننظر إلى هذا العالم على أنه علم ظواهر فحسب . ومن المؤكد أن كانت لا يرفض على الإطلاق أى بحث علمى يهدف إلى استخلاص قوانين عالم الطبيعة ، منظوراً إليه على أنه عالم الظواهر . أما إذا ادعت المادية أن القوانين التى يصل إليها العلم متعلقة بالأشياء في ذاتها ، فإنها في هذه الحالة تتعارض مع أصول الفلسفة الكانتية وتعرض في الوقت ذاته لتقد شديد من جانب المؤلف .

وسوف نرى في الجزء التالى من هذا البحث كيف أن لانجه يوجه انتقادات شديدة إلى المذاهب المادية التي تزعم أنها تتوصل إلى الطبيعة النهائية للأشياء، على

الرغم من إيمانه بقيمة المادية من حيث هي منبع علمي في البحث ،

ب — المادية والعلم

أفادت المادية كثيراً من تقدم العلوم الطبيعية ، حتى أن الماديين الذين عرفهم «لأنه» حاولوا أن يربطوا مذهبهم بالعلم ربطاً نهائياً ، مؤكدين أنه لا مجال للبحث في أى موضوع ماعدا العلم الطبيعي ، إذ لا يوجد خارج الطبيعة شئ . ومعنى ذلك أن الفلسفة لم يعد لها مجال ، بل لقد أصبحت — بعد تقدم العلوم الطبيعية — عائقاً حقيقياً في وجه الفهم العلمي للعالم . وإذن فالماديون يقولون بهوية تفكيرهم مع العلم ، على حين أن التفكير الفلسفي المضاد لمذهبهم لا يساعد في رأيهم على توسيع نطاق المعرفة .

ويتفق «لأنه» مع هذا الحكم بقدر ما ينطبق على الفلسفات المثالية الألمانية في تطوراتها بعد كانت — وهي الفلسفات التي يتخذ منها موقفاً شديداً العداء . فطريقة تفكير شلنج وهيجل وغيرهما من المثاليين تبرر بالفعل عدم ثقة العلماء بالفلسفة . غير أن الفلسفة في تطوراتها السابقة ، أى منذ ديكارت حتى كانت ، لم تكن تتخذ من العلم هذا الموقف ، وإنما كانت تسابر العلم وتسانده ، بل كانت في أساسها طريقة علمية في النظر إلى الأمور ، فضلاً عن أنها كانت محاولة لكشف أوجه أخرى للعالم غير ذلك الوجه الذي تكشفه لنا الحواس . وفي هذه الحالة يقف لأنه موقف المعارضة الشديدة من الادعاءات المادية ، وينكر على هذا المذهب زعمه أنه هو الممثل الوحيد للعلم ، وهو الكفيل باستبعاد الفلسفة نهائياً من مجال المعرفة البشرية . فللفلسفة كل الحق في الوقوف إلى جانب العلم ، وكل محاولة للاستغناء بالعلم عن الفلسفة مصيرها الإخفاق .

ويعتقد لأنه أن «كانت» يقدم إلينا مثلاً رائهاً

لفكر جمع بين الاهتمام بالعلم والإسهام فيه وبين القدرة على تشييد مذهب فلسفي وطيد الأركان . فقد كان «كانت» من أوائل من قالوا بالنظرية التي ترد أصل الأجرام السماوية إلى مجرد تماسك المادة المبعثرة في أرجاء الكون . وهو قد استبق المذهب التطوري في نواح غير قليلة ، إذ تحدث في محاضراته العامة عن تطور الإنسان من حالة حيوانية سابقة . وفضلاً عن ذلك فقد رفض كانت فكرة وجود «مقر» للنفس ، وأكد أنها فكرة لا معقولة ، وكثيراً ما كان ينادي بأن الجسم والنفس شئ واحد يدرك على نحوين مختلفين . وهذه كلها عناصر مادية غاية في الوضوح ، تضمنها تفكير كانت واتسع لها . ومع ذلك فإن تفكيره الذي لم يكن يستطيع أن يتعلم المزيد من الماديين ، لأن كل قضاياهم موجودة فيه ضمناً ، قد ظل محتفظاً بالطابع المثالي . أى أن كانت قد استطاع أن يعترف للعلم بمجاله الخاص ويُسهم في تقدمه بجهود غير قليلة . ولكنه مع ذلك لم ينكر على الفلسفة حقها في استطلاع مجالات أخرى . فالعلم هو الوسيلة الرئيسية بل الوحيدة ، لتوسيع نطاق معرفتنا بالعالم المعطى لنساء عن طريق حواسنا ، ولتنظيمه وجعله معقولاً بالنسبة إلينا . ولكن نظرة العلم الآلية لا تسرى إلا عالم الظواهر هذا . ومن وراء هذا العالم ، يوجد عالم الأفكار الذي يتعين علينا ألا نتجاهله . فالعلم يقف عند حدود هذا العالم المثالي أو الفكري الذي لا تقدر على استطلاعها إلا الفلسفة .

أما الزعم بأن النظرة المادية هي وحدها الكفيلة بتحقيق تقدم المعرفة البشرية ، فإن لأنه يرد عليه بقوله إن هذه النظرة ، على العكس من ذلك ، محافظة بطبيعتها . فلا شئ يدفع المادى إلى تجاوز الظواهر الحسية المباشرة ، وإلى استخلاص أوجه جديدة غير مألوقة للأشياء ، والقيام بتجارب ومحاولات جريئة تغير مجرى المعرفة السائدة . بل إن هذه الجراءة

وذلك التجديد محتاجان إلى ذهن لا يتقيد بالمحسوسات المباشرة، ولا يحول شئ بينه وبين تجاوز ما هو معطى، والتحليق في آفاق أعلى من مستوى ما هو حاضر أمامه مباشرة. ومن هنا يؤكد لانجه أن الكشوف والانقلابات الكبرى في العلم قد تمت على أيدي علماء لم يكونوا من ذوى النزعة المادية (١).

فهو يعنى ذلك أن لانجه يحارب المادية المعاصرة له ولا يقبل أية قضية من قضاياها ؟ الواقع أن موقف لانجه من المادية، كما قلنا من قبل، موقف مزدوج : فهو يحتفظ من المادية بفكرة انتظام الطبيعة وقانونيتها، ويرى في هذه النزعة وسيلة محاربة كل أنواع التفكير الخرافى أو الميتافيزيقا المغرقة في الغرور. ولكنه يعترض على المادية بشدة في فكرتها القائلة إن المادة هي جوهر الأشياء والموجودات جميعاً. ومع ذلك فن الواجب أن ننبه إلى أن اعتقاده بانتظام الطبيعة لا يعنى أن هذا الانتظام في رأيه « موضوعى »، ينتمى إلى طبيعة الأشياء ذاتها، بل إن تأثيره بتفكير كانت جعله يؤمن بأن هذا الانتظام يرتد آخر الأمر إلى الذات التى تضيف قوانينها ومبادئها - أو صورها ومقولاتها - على كل ما تدركه في عالم الظواهر.

فلنتأمل إذن كيف يطبق لانجه آراءه هذه في مجالات علمية محددة :

١ - علم الفيزياء :

كان هذا العلم، في عصر لانجه، قد بدأ يغلب فكرة الطاقة على فكرة المادة، ويرد الثانية إلى الأولى. ومع ذلك فإن قانون بقاء الطاقة قد لقي تجاهلاً من الماديين المعاصرين له، من أمثال فشنر Fechner وبوشنر Büchner. ذلك لأن العنصر الصحيح في المادية - وهو استبعاد المعجزة والتخبط من مجال الطبيعة - يثبت بفضل هذا القانون على نحو أعلى وأعم

كما يستطيع الماديون إثباته من وجهة نظرهم الخاصة. أما العنصر الباطل - وهو القول بأن المادة هي مبدأ كل ما هو موجود - فإنه يطرح جانباً، بفضل هذا القانون، على نحو يبدو نهائياً قاطعاً (١).

والواقع أن علم قدرتنا على تصور طاقة خالصة، إنما يرجع إلى ضرورة نفسية تجعلنا ندرج ملاحظتنا تحت مقولة الجوهر. فنحن لا ندرك إلا طاقات، ولكننا نطالب بعنصر تحمل فيه هذه الظواهر المتغيرة، أى بجوهر. وهذا الجوهر هو في واقع الأمر تلك « المادة » المجهولة التى يفترضها الماديون، ويعتقدون أنها الشكل الوحيد للوجود. ولكن المادة ليست في واقع الأمر إلا تعبيراً عن حاجة تقتضيها طبيعة تفكيرنا، ولا تصدق على الواقع المطلق، الذى هو في ذاته مجهول. ومن هنا فقد عرّف لانجه المادة بأنها « ذلك العنصر في الشئ »، الذى لا نستطيع أو لا نريد أن نخفى في تحليله إلى طاقات، والذى نجعله ونثبتته فنجعل منه أصلاً للقوى التى نلاحظها وحاملها ».

٢ - علم الحياة :

يبدو لأول وهلة أن نظرية التطور عند داروين قد استبعدت فكرة الغائية نهائياً من مجال علم الحياة. ولكن هناك نوعاً من الغائية لا تستبعده هذه النظرية، هو ذلك النوع الذى اعترف به كانت، والذى هو مجرد إقرار بمقولية العالم. فلك لأن الداروينية بدورها ليست إلا نظرية تُخفى طابعاً معقولاً على أصل الأنواع الحية. وإذن فغائية العالم ليست، من الوجهة الشكلية، إلا تكيف هذا العالم مع أذهاننا، وهذا التكيف يتطلب بالضرورة سيادة قانون العلية على نحو مطلق، دون تدخل من أية قوى خارقة للطبيعة، كما يتطلب أن تكون الأشياء قابلة للفهم عن طريق ترتيبها وتنظيمها في صور وأنواع محددة. وهذا بعينه

(١) للرجع نفسه. الجزء الثانى. ص ٣٣٩.

(١) الجزء الثانى، ص ٣٩١.

ما فعلته نظرية التطور في مجال الأحياء . أما النوع الآخر من الغائية ، القائل بتدخل قوى تخرج بالحوادث عن مجراها المنتظم ، وهو الغائية التشبيهية بالإنسان ، فإنه يتنافى مع أسس فلسفة كانت ، مثلاً يتنافى مع العلم ومع الداروينية بوجه خاص .

٣ - علم النفس :

لا ينكر لانج أهمية البحث العلمي التجريبي الحديث في علم النفس وعلم وظائف الأعضاء . فلهذه الأبحاث في نظره قيمة عظيمة ، ولكنها لا تؤدي بأية حال إلى دعم المادية . فلندرس تأثير العوامل الميكانيكية في الإدراك كما نشاء ، ولكن كل ما سننتهي إليه في الواقع هو أننا كشفنا القوانين الآلية التي تنظم أفكارنا ، لحواسنا . ولو استطعنا أن نرد كل شيء إلى الحواس ، لوجدنا آخر الأمر أن الحواس ذاتها إنما هي أفكار في أذهاننا . ذلك لأن كل تركيب مادي ، حتى لو كنت أستطيع إثبات وجوده بالمجهر أو بالمشروط ، يظل مع ذلك مجرد فكرة لي ، ولا يمكن أن يختلف في طبيعته عما أسميه بالذهن ؟ ^(١) وهكذا فإن أي تفسير يمكن أن يأتي به علم النفس ، بشأن مفاهيم مثل الإدراك أو الإحساس أو غيرها ، لابد أن يرد إلى طبيعة « تركيبنا » ، لأن كل ما ندركه في صورة إحساس يرتد إلى فكرة في ذاتنا في آخر الأمر . ولا شك أن هذه الطريقة في تفسير كشاف علم النفس - أو أي علم آخر - كفيلة بأن تفسد أية نتيجة يتوصل إليها ذلك العلم ، لأن كل شيء يرجع حسب هذا المقياس إلى « فكرة » ذاتية ، وهذا النوع من « المثالية » يستحيل تفنيده بالمنطق المألوف ، وكل ما يمكن أن يقال عنه هو أنه عقيم لا يغير من الأمور شيئاً ، وإنما يزيد بها تعقيداً .

٤ - السياسة والأخلاق :

يعني لانج بالمادية في الأخلاق كل مذهب يحدد هدف السلوك الأخلاقي ، لاعلى أساس فكرة تسرى

على نحو مطلق ، وإنما على أساس السعي إلى تحقيق حالة مرغوب فيها . مثل هذا المذهب يبدأ - كالمادية النظرية - من المادة في مقابل الصورة ، وكل ما في الأمر أن المقصود هنا ليس مادة الأجسام الخارجية ، وإنما المادة الأولية للسلوك العملي ، أي الدوافع ومشاعر اللذة والألم ^(٢)

وعندما تطبق هذه المادية الأخلاقية في مجال السياسة ، تتحول إلى شكل من أشكال الأنانية : كالقول بالحرية الاقتصادية وبفكرة المنفعة ، وتغليب القيم « العملية » والرغبة في توسيع نطاق الأعمال الخاصة وتكديس الأرباح . وهكذا يربط لانج بين الرأسمالية بجميع مظاهرها المعروفة ، والتي كانت أشد تطرفاً في عصره بطبيعة الحال ، وبين المادية : إذ أن الجشع الرأسمالي والرغبة في الانتفاع على حساب الغير إنما ترتبط ، في رأيه ، بالتقدم المادي وبالأهتمام بالأوجه المادية للحياة بعد الثورة الصناعية .

ولاشك أن آراء لانج هذه تعد ، من وجهة النظر المعاصرة ، باطلة تماماً ، لأن المادية ترتبط في أذهاننا الآن بالعداء للرأسمالية ، الذي يتمثل على أوضح صورة في المادية الديالكتيكية عند ماركس . ولعل الخلط الذي وقع فيه لانج في هذا الصدد هو أوضح مظهر من مظاهر ذلك النقص الرئيسي في كتابه وهو تجاهله للمادية الماركسية وعدم إدخالها ضمن الأشكال المعترف بها للمذهب المادي . على أن في وسعنا أن نستخلص من هذا الخلط أمراً له دلالة البالغة : فهي هوذا مفكر استعرض تاريخ المادية ، حتى عصره ، بدقة بالغة ، وانتهى إلى الربط بينها وبين الرأسمالية في مجال الاقتصاد السياسي . أليس في هذا دليل بالغ على مدى الاضطراب في فهم كلمة « المادية » ، وفي استخلاص مضمونها الأخلاقية والسياسية ؟ الحق أن معظم الناس مازالوا يربطون - عن وعي حيناً ودون وعي أحياناً - بين المادية وبين

معنى الجشع والسعى إلى الربح وتكديس الأموال وتحقيق المصالح الشخصية . فهل يكون من المستغرب ، والحال هذه ، أن نرى أشد دول العالم تمسكاً بدافع الكسب والربح ، وأعظم شعوب العالم حباً للمال ، تتخذ من نفسها حامية للروحانية في العالم ضد « مادية » الاشتراكيين ؟ وهل يكون من المستغرب أن يتم كل مذهب يرمى إلى تحقيق المزيد من عدالة التوزيع ، وإلى تأكيد قيم التعاون والتضامن فوق القيم الفردية الضيقة المحدودة ، بأنه مذهب يتجاهل العناصر « الروحية » في الإنسان ؟ الحق إن الأمور كلها مختلطة والمقاييس مقلوبة ، وأن الصورة التي مازالت عالقة بأذهان مجموعات كبيرة من البشر ، في النصف الثاني من القرن العشرين ، لا تقل اضطراباً - في المجال السياسي - عن تلك التي نجدناها عند « لانجه » منذ قرن من الزمان . والسبب الأكبر في ذلك الاضطراب هو الخلط الكبير في فهم ذلك المصطلح العظيم الخطورة ، مصطلح « المادية » - وهو خلط يمكن أن يعد دعامة كبرى نركز عليها دعايات القرن العشرين .

نصوص مختارة من كتاب « تاريخ المادية »

فضل التفكير العربي على العلم

في هذا النص يوضح لانجه موقف المفكرين والفلاسفة العرب من مشكلة المادية ، التي يفهمها في هذا الجزء من الكتاب بمعنى يقرب من معنى « الروح العلمية » . ومن هنا فإن النص يأكله بعد من غير الشواهد التي قدمها الكتاب الغريون على فضل الحضارة العربية في ميدان العلم :

« ... كان ثالث الأديان التوحيدية الكبرى ، وهو الإسلام ، أقربها إلى الروح المادية . فقد كانت هذه العقيدة ، التي هي أحدث العقائد الثلاث عهداً ، أسرعها إلى رعاية الروح الفلسفية المتحررة ، التي نمت مع ازدهار الرائع للحضارة العربية ، وكان لها تأثير قوي

في لُحل الأول على جهود المصور الوسطى ومن ثم على مسيحيي الغرب بطريق غير مباشر .

ولقد ظهرت في الإسلام ، حتى قبل معرفة العرب للفلسفة اليونانية ، شيع ومدارس متعددة في علم الكلام ، تكونت لدى بعضها فكرة عن الله بلغت حداً من التجريد استحال معه على أي بحث فلسفي أن يعضى أبعد منها في هذا الاتجاه ، على حين أن بعضها الآخر لم يكن يؤمن إلا بما يمكن تعقله وإثباته ... وقد ظهرت في المدرسة الكبرى بالبصرة ، طائفة من العقليين ، تحت رعاية العباسيين ، كانت تسعى إلى التوفيق بين العقل والإيمان .

ولو قارنا بين هذا التيار الزاخر من علم الكلام والفلسفة الإسلامية الخالصة ... وبين المشائين الذين نظروا أسوأهم على أذهاننا عادة عندما يرد ذكر الفلسفة العربية الوسيطة ، لبدا هؤلاء الأخيرون مجرد فرع ضئيل الأهمية نسبياً ، دون تنوع مذكور في داخله . ولم يكن ابن رشد ، الذي كان اسمه أكثر الأسماء شيوعاً في الغرب بعد أرسطو ، نجماً يحتل المكانة الأولى في سماء الفلسفة الإسلامية . وإنما جمع أهميته الحقيقية إلى أنه هو الذي تجمعت عنده نتائج الفلسفة العربية الأرسططالية التي كان هو ذاته آخر ممثل عظيم لها ، وهو الذي نقلها إلى الغرب في مجموعة واسعة النطاق من المؤلفات ، ولا سيما في شروحه على نصوص أرسطو . ولقد نمت هذه الفلسفة ، شأنها شأن الفلسفة المدرسية المسيحية ، من تفسير لأرسطو يتسم بطابع أفلاطوني محدث ، ولكن على حين أن المدرسية الغربية ، في مراحلها الأولى ، لم تكن لها إلا معرفة ضئيلة جداً بالتراث المشائي ، وكانت هذه المعرفة الضئيلة ذاتها مختلطة باللاهوت المسيحي وخاضعة لسلطانه ، فإن الينابيع التي تدفقت على العرب من خلال المدارس السريانية كانت أغزر بكثير ، ففضى الفكر معها في طريق أكثر تحرراً من تأثير اللاهوت ،

الذى شق لنفسه طرقاً تأملية خاصة به . وكانت نتيجة ذلك أن الجانب الطبيعى من مذهب أرسطو قد نما بين العرب على نحو لم تعرفه المدوسية المسيحية الأولى على الإطلاق . مما أدى فيما بعد بالكنيسة المسيحية إلى أن تعد مذهب ابن رشد مصدراً لأشد أنواع التجديف .. على أن من واجبنا أن نشكر الحضارة العربية في العصور الوسطى على عنصر آخر إلى جانب فلسفتها ، ربما كان أوثق صلة بتاريخ المادية ، هو أعمالها الهامة في ميدان البحث الوضعى ، وفي الرياضيات والعلوم الطبيعية . بأوسع معانى هذه الكلمة . والحق أن الخدمات الرائعة التى أداها العرب في ميدان الفلك معروفة بما فيه الكفاية^(١) . ولقد كانت هذه الدراسات بوجه خاص هى التى أدت ، عندما ارتبطت بالتراث اليونانى ، إلى إفصاح المجال مرة أخرى لفكرة انتظام مجرى الطبيعة وخضوعه للقانون . وحدث ذلك في وقت أدى فيه تدهور الإيمان في العالم المسيحى إلى بعث اضطراب في النظام الأخلاقى والمنطقى للأشياء يفوق ما كان حاصلًا في أية فترة من فترات الوثنية اليونانية الرومانية . وفي وقت كان كل شيء فيه بعد ممكناً ولا شيء بعد ضرورياً ، وكان يُفسَّح فيه مجال لا حدود له لحرية الموجودات التى كان الخيال لا يكف عن لإضفاء صفات جديدة عليها ...

وينبغى علينا في هذا المجال أن نبدي اهتماماً خاصاً بعلم الطب .. فقد عالج العرب هذا العلم بحماسة بالغة . وهنا أيضاً نجدهم : مع تعلقهم بالتراث اليونانى ، يعملون بروح مستقلة ميالة الى الملاحظة الدقيقة ، ويضعون

(١) يورد لانجيه في هذا الموضع هامشاً يشير فيه إلى عدة مؤلفات اعترفت بهذه الحقيقة ، ومنها كتاب « Draper » بعنوان « النمو العقل لأوروبا Intellectual Development of Europe » (١٨٧٥) ، وهو يقتبس من هذا المؤلف ، الذى يعده أصلح الناس للكلام في موضوع العلم الطبيعى ، فصاً يشكو فيه ذلك المؤلف من « الطريقة المنظمة التى تأمرت بها المؤلفات الأوروبية على إخفاء الدين الذى تدن به الإسلاميين في مجال العلم » (الجزء الثانى ، ص ٤٢ ، من الكتاب المذكور) .

بوجه خاص مذهباً في الحياة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلات المادية . وهكذا استطاع الحسن المرهف لدى العرب أن يدرس الإنسان ، فضلاً عن عالم الحيوان والنبات ، والطبيعة العضوية بأسرها ، على نحو لا يقتصر على استقصاء خصائص الموضوع المعطى ، وإنما يتتبع تطوره وكونه وفلسفه — أعنى نفس الحالات التى كانت النظرية الصوفية في الحياة تجد فيها دعامة لها .

ولقد سمعنا جميعاً عن ظهور مدارس طبية قديمة العهد في المناطق الجنوبية من إيطاليا ، حيث كان الاختلاط قوياً بين العرب وبين العناصر المسيحية المثقفة . ففي « موتى كاسينو » ومن بعدها في ساليرنو ونابولي ، ظهرت تلك المدارس الطبية الشهيرة ، التى كان طلاب العلم يتقاطرون عليها من جميع أرجاء العالم الغربى . ولنلاحظ أن هذا الإقليم ذاته هو الذى شهد أول ظهور لروح الحرية في أوروبا — وهى الروح التى يتبعن علينا ألا نخلط بينها وبين المادية الكاملة ، وإن تكن وثيقة الصلة بها على أية حال . ذلك لأن هذه المنطقة من أرض جنوب إيطاليا ، ولاسيما صقلية ، التى يبلغ فيها التعصب المحنون والخرافة العمياء أقصى مداهما في أيامنا هذه ، كانت في ذلك الوقت كعبة العقول المستنيرة ومهداً لفكرة التسامح .

فإذا عدنا إلى العلوم الطبيعية عند العرب ، لكان لزاماً علينا . في الختام . أن نقتبس عبارة هوبولت Humboldt الجريئة ، التى يقول فيها أن العرب ينبغى أن يُعدوا المؤسسين الحقيقيين للعلوم الفيزيائية « بالمعنى الذى نعتاد اليوم استخدام هذا اللفظ به » . فالتجربة والقياس (measurement)

هما الأداتان المائلتان اللتان شق بهما العرب طريق التقدم ، وارتفعوا إلى مكانة تقع بين ما أنجزه اليونانيون في قترتهم الاستقرائية القصيرة . وما أنجزته العلوم الطبيعية في العصر الحديث .

(من الجزء الأول . ص ١٧٧ — ١٨٤)

منطق الشفاء لابن سينا

بمعلم :

الدكتور أحمد قنّاد الألفوانى

أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب - جامعة القاهرة

١ - السيرة

أبو على الحسين بن عبدالله بن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هجرية) الشيخ الرئيس ، ذائع الصيت ، غزير التأليف ، عميق الفكر ، موسوعى المعرفة ، طبيب وفيلسوف . أبوه من أسرة متوسطة من بلخ ، وانتقل إلى بخارى فى أيام الأمير نوح بن منصور . تعلم فى بخارى القراءة والكتابة والنحو والعربية والأدب وختم القرآن وهو ابن عشر سنين . أخذ الفقه على إسماعيل الزاهد ، والحساب على محمود المسّاح البقال . والفلسفة والمنطق على النّاتلى المتفلسف ، وحصل ما عنده وتفوق عليه . سمع نظرية النفس والعقل من أحد دعاة الإسماعيلية كان يلقيها لأبيه وأخيه ، فلم يقبل هذه النظرية . شرع يدرس بعد ذلك بنفسه على نفسه ، يحفظ الكتب . ويقلب فيها الرأى ، وينعم النظر ، ساهراً الليالى الطوال على ضوء السراج . تعلم الطب وباشّر العلاج شاباً ، وعالج الأمير نوح بن منصور فكافأه بأن أطلعه على مكتبته الواسعة . فحفظ ما فيها من كتب . دفعه الطموح إلى الانتقال عن بخارى إلى

جرجان يقصد الأمير قابوس طمعاً فى السلطة ، ولكن قابوس حبس وتوفى . وفى جرجان اتصل به أبو عبيد الجوزجاني ، تلميذه ، وكاتب سيرته ، ونشر كتبه ، وملازمه حتى وفاته .

تحققت أحلامه السياسية عقب اتصاله بشمس الدولة بن بويه ، حيث أصبح وزيراً ست سنوات ، تعرض فى آخرها لشغب الجند ، وحبس ، ثم أعيد للوزارة مرة أخرى . واتصل بعد ذلك بعلاء الدولة فى أصفهان ، وظل فى صحبة علاء الدولة إلى أن توفى عام ٤٢٨ هجرية فى همدان .

وعلى الرغم من مشاغله السياسية لم يتقطع عن التأليف والتدريس . له كتب كثيرة أعظمها القانون فى الطب ، والشفاء فى الفلسفة . تُرجم القانون إلى اللاتينية وظل يدرس فى جامعات أوروبا حتى القرن الثامن عشر ، كما تُرجم كثير من أجزاء الشفاء . وله فى الفلسفة رسائل كثيرة معظمها مطبوع ، مثل رسالة الطير ، والعشق ، وكتب أخرى فلسفية كالنّجاة وهو مختصر الشفاء ، والإشارات .

٢ - كتاب الشفاء.

الشفاء موسوعة كبرى في الفلسفة ، مقسم أربعة أقسام كبرى : المنطق ، والطبيعات ، والرياضيات ، والإلهيات ، وكل قسم منها يسمى « جملة » ، وتحت كل جملة « فن » ، وتحت كل فن عدة مقالات . وتحت كل مقالة عدة فصول . الجملة الأولى في المنطق تسعة فنون : المدخل ، المقولات ، العبارة ، القياس ، البرهان ، الجدل ، السفسطة ، الخطابة ، الشعر .

الجملة الثانية : الطبيعات ، وهي ثمانى فنون : السماع الطبيعى ، السماء والعالم ، الكون والفساد ، الأفعال والانفعالات ، المعادن والآثار العلوية ، كتاب النفس ، النبات ، الحيوان .

الجملة الثالثة : العلم الرياضى ، أربعة فنون : الهندسة ، الحساب ، الموسيقى ، علم الهيئة .
الجملة الرابعة : الإلهيات .

استغرق تأليف هذا الكتاب زمناً طويلاً : زهاء عشر سنوات . بدأه وهو فى الأربعين وأتمه فى الخمسين ، شرع يؤلفه فى همدان وأنجزه فى أصفهان . تحت ظروف غير مواتية من تصريف شئون الوزارة نهائياً . واضطراره إلى الاختفاء فى دار أبى غالب العطار عقب وفاة شمس الدولة ، وفى دار العلوى بعد الإفراج عنه من قلعة فردجان سنة ٤١٣ هجرية .

والجوزجاني هو الذى طلب من ابن سينا شرح كتب أرسطوطاليس : فرأى الشيخ أن يؤلف كتاباً يحذو فيه حذو أرسطو دون أن يكون شرحاً . وسمى الكتاب بالشفاء . فكان عبارة عما حصله ابن سينا من علوم الفلسفة مما جاء فى كتب القدماء ، مضيفاً إلى ذلك ما حصله بنظره وأدركه بفكره ، وخصوصاً فى علم الطبيعة وما بعدها . وفى علم المنطق . والكتاب على الجملة يحاذى فيه ترتيب أرسطو : اللهم إلا فى بعض مواضع لم يستطع « محاذاة تصنيف المؤتم به فى هذه

الصناعة وتذاكره » . ويبدو أن سبب ذلك يرجع إلى أن ابن سينا كان يميل للشفاء فى الأغلب دون « رجوع إلى كتاب نخصرة » . وإنما اعتمد طبعه فقط . بدأ بالطبيعات وهو وزير . وكان يجتمع كل ليلة فى داره طلبة العلم فيقرأ الجوزجاني من الشفاء نوبة ، ويقرأ غيره من القانون نوبة . قال الجوزجاني فى سيرة الشيخ : « وأقام فى دار أبى غالب العطار متوارياً ، وطلبت منه إتمام كتاب الشفاء . فاستحضر أباً غالب ، وطلب منه الكاغد والمحرر فأحضرهما . وكتب الشيخ فى قرب عشرين جزءاً مقدار الثمن رهوس المسائل ، وبقي فيه يومين حتى كتب رهوس المسائل كلها ، بلا كتاب نخصرة ولا أصل يرجع إليه . بل من حفظه وظهر قلبه . ثم ترك تلك الأجزاء بين يديه . وأخذ الكاغد ، فكان ينظر فى كل مسألة ويكتب شرحها ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة . وأتى على جميع الطبيعات والإلهيات . ما خلا كتاب الحيوان . وابتدأ بالمنطق ، وكتب جزءاً منه » .

واشتغل بتصنيف المنطق بعد ذلك مرتين ، مرة بدار العلوى فى همدان . ومرة أخرى بأصفهان حيث أتمه .

وقد وصف الشيخ منهجه فى خطبة الشفاء ، فقال إنه اجتهد فى اختصار الألفاظ جداً ، ومجانبة التكرار أصلاً ، وعدم التطويل فى مناقضة مذاهب جليلة البطلان ، وأنه « لا يوجد فى كتب القدماء شئ يعتمد به إلا وقد ضمنناه كتابنا هذا » . فهذا منهج عام للشفاء . أما بالنسبة للمنطق . فقد سلك طريقين ، الأول عدم خلط المنطق بأشياء غير منطقية من الفلسفة الأولى ، والثانى مراعاة ترتيب كتب صاحب المنطق .

وقد طبع الطبيعات والإلهيات من الشفاء بطهران طبع حجر سنة ١٣٠٣ هجرية . وبمناسبة الذكرى الألفية على مولد الشيخ الرئيس . شكلت لجنة بالقاهرة

لطبع الشفاء محققاً على مخطوطاته الموجودة تحقيقاً علمياً ، وبدأت بالمنطق ، وطبع منه حتى الآن : المدخل ، المقولات ، القياس ، البرهان ، الجدل ، السفسطة ، الخطابة . ولم يبق إلا العبارة والشعر . وبذلك أصبح من الممكن الحديث عن منطق الشفاء في ضوء المطبوع .

٣ - منطق الشفاء

ذكرنا من قبل الكتب المنطقية التسعة ، وذكرنا قول ابن سينا في خطبة الشفاء : « ولما افتتحت هذا الكتاب ابتدأت بالمنطق ، وتحريت أن أحاذي به ترتيب كتب صاحب المنطق » . وصاحب المنطق هو أرسطو . ولكننا نعرف ، وكذلك كان ابن سينا يعرف أن أول هذه الكتب وهو المدخل - والمسمى باليونانية إيساغوجي - لم يكن من تأليف صاحب المنطق ، بل من عمل فرفوريوس الصوري ، تلميذ أفلوطين ، والذي عاش في القرن الثالث بعد الميلاد . ولم يكن أرسطو يعد الخطابة ولا الشعر من الكتب المنطقية ، فالشعر بوجه خاص من التأليف الفنية . والشرح السرياني من النصاري هم الذين أضافوا هذين الكتابين ، الخطابة والشعر إلى المنطق ، لأن عنايتهم كانت متجهة إلى صور البرهنة ، فمنها يقينية تلتزم في القياس والبرهان . ومنها جدلية أو سوفسطائية ، ومنها خطابية أو شعرية . وورث العرب هذا الاتجاه منذ عصر الترجمة وجروا عليه . والحق أن منطق أرسطو يبدأ بالمقولات وينتهي بالسفسطة ، فهو بذلك ستة كتب . غير أن المأثور في الواقع عند العرب أن الكتب المنطقية الأساسية أربعة ، تنتهي بالبرهان ، لأنه الغاية من صناعة المنطق . وقدعماً طعن على الكندي لأنه لم يعرف من المنطق إلا القياس . ولم يتقن العلم بالبرهان . والقياس والبرهان في اصطلاح أرسطو هما التحليلات الأولى والتحليلات الثانية . ولذلك قيل إن المنطق هو صناعة التحليل ، والتركيب ، باعتبار أن القياس عند العرب هو التحليل ، وأن البرهان هو

التركيب . ولم يغب هذا المعنى عن ابن سينا . فقال : « وقد جرت العادة بأن يسمى تعلم القياس علم التحليل » . (الشفاء - القياس - ص ٨) .

وقد عرف العرب منطق أرسطو منذ عصر الترجمة بل قبل ذلك أيضاً ، وترجمت كتب أرسطو المنطقية أكثر من مرة ، ووضعت المصطلحات العربية المقابلة للمصطلح اليوناني ، وشرح هذا المنطق . ونقلت شروح المفسرين القدماء ، واختلف في فهم مشكلات المنطق منذ الكندي إلى الفارابي ومدرسة بغداد المنطقية . حتى تبللت الأذهان . فلما بسط ابن سينا هذه المشاكل وعرض الرأي ومقابلة . انتهى إلى حلول أصبحت هي المأخوذ بها فيما بعد ، حتى يمكن القول إن المنطق العربي استقر عند وضع معين منذ منطق الشفاء . وقد ظهر بعد قرن ونصف من وفاة الشيخ الرئيس زين الدين عمر بن سهلان الساوي ، فألف كتاب « البصائر النصيرية في علم المنطق » . عبارة عن تلخيص واف لمنطق الشفاء ، وهذا الكتاب حققه ونشره في أوائل هذا القرن الأستاذ الإمام محمد عبده . وهذه المناسبة نقول إن الساوي كان يتكسب من نسخ الشفاء . وكان يأخذ على النسخة مائة دينار .

وإذا كان ابن سينا قد راعى محاذاة صاحب المنطق ، وحاول التوفيق بين المفسرين . فليس معنى ذلك أنه مجرد مقلد للقدماء . ملخص لآرائهم . بل كانت له نظرات جديدة هي التي سنقف عندها .

٤ - آلة العلوم

قسم ابن سينا العلوم قسمين : نظرية وعملية ، فالنظرية طبيعة ورياضة وما بعد الطبيعة ، والعملية أخلاق وتدبير منزل وسياسة . ولما نجد المنطق في هذا التقسيم ، لأنه ليس علماً بل « آلة » لتحصيلها . كان ذلك رأى أرسطو ومفسريه وبخاصة الإسكندر الأفروديسي الذي سمي المنطق منذ عهده « أورجانون »

وأما الرواقيون فقد جعلوا المنطق جزءاً من الفلسفة لا يتجزأ ، وشبهوا الفلسفة ببستان المنطق سوره ، والطبيعة شجره ، والأخلاق ثمره . وامتد هذا النقاش بين المشائية والرواقية إلى العرب : وفصل ابن سينا في كتاب الشفاء في هذه القضية . موثقاً بين الرأيين على أساس تعريف الفلسفة . فإذا كان المنطق معرفة بجزء من الموجودات كان جزءاً من الفلسفة ، وإن كان معرفة تعين في معرفة أخرى كان آلة . قال في القياس من الشفاء (ص ١٠) : « قد كان سلف لك أن المنطق كيف يكون جزءاً للحكمة . وكيف يكون آلة ؛ وأنه لا تنافس بين من يجعله جزءاً ومن يجعله آلة . فإنه إذا أخذ موضوع المنطق من حيث هو أحد الموجودات ؛ وكانت الفلسفة واقعة على ما هو علم بالموجودات كيف كانت . كان المنطق جزءاً من الفلسفة . . الخ » . نجد ذلك التوفيق في كتابي « المدخل » و « القياس » ؛ ولكننا لا نكاد نمضي إلى كتاب « البرهان » حتى نرى ابن سينا يتجه اتجاهاً صريحاً نحو آلية المنطق فيقول (ص ٥٣) : « وإذا ذكرنا غرض الكتاب (يريد البرهان) وهو إفادة الطرق الموقعة للتصديق اليقيني والتصور الحقيقي ، فنفعه الكتاب ظاهرة ؛ وهو التوصل إلى العلوم اليقينية والتصورات الحقيقية النافعة لنا ، بل الضرورية لنا إذا شرعنا في استعمال هذه الآلة التي هي المنطق ؛ وأخذنا نزن بميزانها العلوم النظرية والعملية معاً . وهذا هو الرأي الذي استقر عليه . كما نجده في النجاة — وهو مختصر الشفاء — أو في الإشارات المؤلف بعد الشفاء ، حيث يقول إن المراد من المنطق أن تكون عند الإنسان : « آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره » الحق أن ابن سينا يجرى في هذا الرأي مع ركب منطقة العرب ؛ فالفارابي من قبل شبه قوانين المنطق بالموازين والمكاييل التي بها تتمحن العقول ، والغزالي من بعد يسمى المنطق معيار العلم ، وهو عنده علم الميزان .

٥ — اللغة والفكر

رأينا أن موضوع المنطق التصور والتصديق ، وأن التصور إدراك « المعنى » المفرد ؛ غير أن المعنى لا ينفك أبداً من لفظ يكسوه ، فالمعنى واللفظ عملة واحدة ذات وجهين ، ولا غنى لأحدهما عن الآخر ، إذ كيف يمكن التعبير عن المعنى إلا في ثوب من الألفاظ ؛ ونحن نعلم أن مناقشات حادة جرت بين اللغويين والمناطقية نصر كل فريق منهما علمه وفنه ، وحفظ لنا التوحيدى في مقابساته طرفاً منها . ويبدو أن ابن سينا كان مطلعاً على هذه المناظرات ، ووقعت له بالفعل حادثة بينه وبين أبي منصور الجبائي اللغوي ، الذي قال للشيخ الرقيس : « أنت فيلسوف وحكيم ، ولكن لم تفز من اللغة ما نرضى كلامك فيها » .

وخلاصة رأى ابن سينا أن النظر في الألفاظ أمر تدعو إليه الضرورة ؛ وليس للمنطقى ؛ من حيث هو منطقي ، اشتغال بالألفاظ إلا من جهة الخطابة والمخاطبة . ولو « أمكن أن يتعلم المنطق بفكرة ساذجة ، إنما تلحظ فيها المعاني وحدها ؛ لكان ذلك كافياً . ولو أمكن أن يطلع المخاور فيه على ما في نفسه بحيلة أخرى ،

لكان يغنى عن اللفظ ألبته . : « (المخل - ص ٢٢)
ولكن الواقع أن الإنسان حين يفكر بينه وبين نفسه
إنما يرتب المعاني مع تخيل ألفاظها ، لذلك كان لا بد
للمنطقى من النظر فى الألفاظ من هذه الجهة ، أمى
مطابقة للمعنى أم لا .

حقاً فطن ابن سينا إلى أن الألفاظ غير ضرورية
إذا تيسر استبدالها بشيء آخر كالرموز مثلاً : وقد
استخدم الرموز فى بعض الأحيان ، ولكنه لم يستطع
أن يعمم هذه النظرية ويهتدى إلى المنطق الرمزى : ولو
أنه تصور إمكانه .

والمهم فى الألفاظ دلالتها . والدلالة التى للألفاظ
على ثلاثة أوجه : دلالة مطابقة كما يدل الحيوان على
جملة الجسم ذى النفس الحساس : ودلالة تضمن ، كما
تدل لفظة الحيوان على الجسم : ودلالة لزوم كما تدل
لفظة السقف على الأساس (المخل ص ٤٣) .

والمنطقى لا يعنى بالألفاظ الجزئية ومعانيها : لأنها
غير متناهية فتحصر . وإنما عنايته بالكلى . واللفظ الكلى
إنما يصير كلياً لأن له نسبة إلى جزئيات يُحمل عليها ،
وجوداً أو توهماً : أى وجوداً فى الأعيان أو توهماً
فى الأذهان .

٦ - التعريف

ظفرت نظرية التعريف بعناية كبيرة من ابن سينا .
لأنها ذات صلة وثيقة بالمنطق . أليس المنطق طريقاً
يوصلنا إلى العلم بالجهول ، ونحن نكتب العلم بالجهول .
إما بالتصور أو بالتصديق . والتعريف خاص بالتصور ،
والقياس والبرهان بالتصديق .

والتعريف - أو الحد بالاصطلاح الفنى - أربعة
أنواع : تعريف بالإشارة : وتعريف لفظى : وتعريف
بالماهية : وتعريف باللوازم .

التعريف بالإشارة : يبين الشيء المحسوس الجزئى :
عندما تشير إليه فيعرفه المخاطب بالنظر إليه . وهذا

التعريف يصلح للجزئيات فقط . والتعريف اللفظى
عبارة عن شرح الاسم بلفظ سبق للسامع معرفته .
أما التعريف المثالى فهو « الحد التام » ، الذى يدل على
تمام الماهية ، ويكون بالجنس القريب والفصل المميز ،
وكلا الجنس والفصل من الذاتيات لا من الأعراض .
ومن هنا يتبين منزلة الكليات الخمس : وهى الجنس
والنوع والفصل والخاصة والعرض العام ، فى إعطاء
التعريف .

هناك إذن طرق عدة لإعطاء الحد ، ترجع إلى
طريقين أساسيين : الاستقراء : والقسمة والتركيب :
فطريق الاستقراء يبدأ من الجزئيات المحسوسة ، وطريق
القسمة والتركيب يبدأ من قسمة الجنس إلى أنواعه
وفصوله . وقد انتهى أمر المنطق العربى إلى الأخذ
بالتعريف عن طريق القسمة : وانصرفوا عن التعريف
الاستقرائى . مع أن هذا الأخير هو التعريف الواقعى ،
ولو أنه لا يبلغ الحد التام . وفى هذه الحالة يسمى
التعريف رسماً لا حداً . وهو تعريف باللوازم واللاواحق .

وقد أفصح ابن سينا المخال للنوع الرابع من
التعريف ، أى التعريف باللوازم واللاواحق ، لأنه كان
عالمًا طبيياً يحتاج إلى معرفة الظواهر وتحديداتها ، وتعريفها
حتى يتيسر له المضى بعجلة العلم ، وذلك بحسب مشاهدتها
بالحواس : لا « بحسب الذات » .

والتعريف الذى هو بحسب الذات ، هو « الحد
الحقيقى » : المعطى ماهية الشيء . والماهية ذهنية
تقابل الوجود : والنظر فى الوجود من اللوازم الخارجة
عن الماهية . لذلك كان التعريف بالرسم - أى
باللوازم - ولو أنه أقل مرتبة من التعريف بالحد - أى
بالذاتيات - إلا أنه نافع وضرورى فى العلوم . وفى ذلك
يقول ابن سينا : « وإذا كان الرسم مأخوذاً من اللوازم
التي هى المقومات للوجود ، وإن لم يكن للماهية
والمفهوم ، فقد تدخل فيه اللوازم فى الوجود من العلل

والمعلولات التي هي لوازم ولواحق في الوجود . وإن لم تكن الماهية والمفهوم .

كان ابن سينا قد وعد في خطبة الشفاء أن يؤلف كتاباً يسميه « اللواحق » . يتم مع عمره . ويؤرخ بما يفرغ منه في كل سنة ، ويكون كالشرح لكتاب الشفاء ، وكتفريع الأصول فيه ، وبسط الموجز من معانيه ، ولكنه مع الأسف لم يتسع وقته للوفاء بالوعد . وقد تحير المؤرخون في أمر كتاب اللواحق ، واختلفوا في المقصود منه . والرأي عندى أن اللواحق ضرب من الفلسفة تعتمد على لواحق الوجود ، أو بعبارة أخرى فلسفة بحسب اللواحق لا بحسب الذات . وهذا واضح من مبحث التعريف ، ومثال ما كان باللواحق ذلك التعريف الذى لا يبلغ جوهر الشيء وذاته : بل يصف الأسباب الخارجة عنه ، مثل قولنا في تعريف حمى الغيب : إنها حمى تثوب غيباً لعفونة الصفراء . ومعنى ذلك أننا نقرب من جوهر الشيء حين ننظر في أسبابه الخارجية . ومهما يكن فإن السبيل إلى التعريف التام المثالى ، الذى يكون بحسب الذات . والذى يبلغ الماهية هو تتبع الجزئيات والنظر في اللوازم واللواحق .

٧ — نظرية القياس

والقياس نظرية اعتدى إليها أرسطو ، بعد أن كان يتبع منهج القسمة والتركيب والجدل مما كان سائداً في الأكاديمية . ساهم التحليل ، وتكلم عن القياس في كتاب التحليلات الأولى ، وعن البرهان في التحليلات الثانية . وعرف ابن سينا أن القياس يسمى « علم التحليل والسبب الحقيقى في ذلك أن الاستدلال بالحقيقة إنما يكون على مطلوب محدود » (القياس ص ٨) . وكتاب ابن سينا يحذو حذو أرسطو ، ويرجع بين شراحه ، حتى التعريف الذى وضعه فهو نفس تعريف أرسطو ، : « قول إذا ما وضعت فيه أشياء أكثر من واحد

لزم من تلك الأشياء بذاتها لا بالعرض شيء آخر غيرها من الاضطرار » .

ويتركب القياس — من جهة صورته — من مقدمتين على الأقل ونتيجة ، ومن ثلاثة حلود ، حد أصغر وحد أوسط وحد أكبر . وإحدى المقدمتين صغرى ، والأخرى كبرى ، فالصغرى هي التي تشتمل على الحد الأصغر ، والكبرى على الحد الأكبر . والحد الأوسط يظهر في المقدمتين ، مثال ذلك :

كل إنسان حيوان (مقدمة صغرى)

كل حيوان فان (مقدمة كبرى)

∴ كل إنسان فان (نتيجة)

وهنا « إنسان » حد أصغر ، « حيوان » حد أوسط ، « فان » حد أكبر . وليس من المهم مادة هذا القياس ، أى أن يكون الإنسان حيواناً بالفعل ، أو يكون الحيوان فانياً بالفعل ، وإنما المهم اندراج الإنسان تحت الحيوان بحيث ينطبق على كل فرد من أفراد . ولذلك نجد ابن سينا قل أن يضرب أمثلة محسوسة في كتاب القياس ، بل يضع رموزاً ، مثل كل ا ب ، وكل ب ح ، إذن كل ا ح .

وقد أراد ابن سينا أن يرد سائر أنواع القياس إلى هذا النوع الحمل . وهو يسمى حملياً نسبة إلى القضية الحملية ، التي يحمل فيها المحمول على الموضوع . ذلك أن « إنسان » موضوع ، وحيوان محمول ، وفي المقدمة الكبرى حيوان موضوع وفان محمول . فالعلاقة بين الموضوع والمحمول علاقة حمل ، ولكن هناك أنواع أخرى من العلاقات بين طرفي القضية ، مثل علاقة المساواة : والكبر والصغر ، والأجمل والأقبح ، وغير ذلك ، إلا أن ابن سينا تقديساً للمعلم الأول صاحب المنطق ، لم يحاول الخروج عليه . وكل المنطق القديم في العصر الوسيط جرى على ذلك النحو ، ولم يتغير إلا حديثاً مع المنطق الرياضى ، أو منطق العلاقات .

إن المحور الذي يدور عليه الإنتاج في القياس هو الحد الأوسط ، الذي يربط بين المقدمتين ويسمح بالإنتاج ، على أساس التداخل بين الحدود . وبحسب موقع الحد الأوسط في المقدمتين تتحدد أشكال القياس ، فالحد الأوسط (١) إما أن يكون محمولا في الصغرى موضوعاً في الكبرى (وهذا هو الشكل الأول ، كما في المثال السابق) (٢) أو موضوعاً في الصغرى محمولا في الكبرى (الشكل الرابع) (٣) أو محمولا فيهما (الشكل الثاني) (٤) أو موضوعاً فيهما (الشكل الثالث) .

ولكن ابن سينا لم يقبل إلا الأشكال الثلاثة الأولى ، ورفض الشكل الرابع لأنه بعيد عن الطبع ، وغير مقبول . وغير ملائم لعادة النظر والروية ، ومستغنى عنه . وكان ابن سينا يعرف أن جماعة من القدماء ، ومنهم جالينوس فاضل الأطباء ، أدخلوا الشكل الرابع . ولكنه انحاز مع الفريق الأغلب إلى إلغائه . ويلخص ابن سينا قواعد الإنتاج على النحو التالي : « وإنما سمي الشكل الأول شكلاً أولاً لأن إنتاجه يبين بنفسه ، وقياساته كاملة ، ولأنه ينتج جميع المطالب . والثاني لا ينتج إلا السالب . والثالث لا ينتج إلا الجزئ . وأعلم أنه لا قياس من سالتين ، ولا من جزئيتين ، ولا صغرى سالبة كبراهما جزئية . وأعلم أن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين ، لا في كل شيء ، بل في الكمية والكيفية ، دون الجهة » (القياس - ص ١٠٨) .

والمقصود بالجهة النص على الصلة بين الموضوع والمحمول ، أي صلة ضرورة ، أم إمكان ، أم امتناع . فإن لم ينص على ذلك ، كانت المقدمة مطلقة ، مثل قولنا : كل إنسان متنفس . ومثال ذات الجهة : كل إنسان متنفس بالضرورة ، أو دائماً . وقد ناقش ابن سينا آراء الشراح مناقشة مستفيضة . وترجع أهمية الجهة إلى الوجود الواقعي . والأصل في المنطق أنه يبحث في قوانين الفكر بصرف النظر عن الوجود

الخارجي . فقولنا كل إنسان كاتب قضية ممكنة وليست ضرورية من حيث الوجود الواقعي . فإذا دخلت عليها الجهة قيل : كل إنسان يمكن أن يكون كاتباً . ولما كان ابن سينا طبيباً يعنى بالواقع المشاهد ، فإن الأقيسة الطبية يدور معظمها حول المقدمات الممكنة ، وهذه لا تنتج إلا نتائج ممكنة . ثم إن ابن سينا يخاف ثاوفراسطس - شارح أرسطو - فيما ذهب إليه من أن النتيجة في الأقيسة ذوات الجهة تتبع الأخص في الجهة كما تتبع الأخص في الكم والكيف .

ويقابل القياس ، الاستقراء والتمثيل ، من حيث إن الاستدلال ثلاثة أنواع : إما انتقال من الكلي إلى الجزئي ، وهو القياس . وإما الانتقال من الجزئي إلى الكلي . وهو الاستقراء ، وإما الانتقال من جزئي إلى جزئي شبيه به . والقياس أسمى صور البرهان ، وبليه الاستقراء ، وهو الحكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة ، مثل « حكمنا بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ ، استقراء للناس والدواب والطيور » . وهذا لا يوجب العلم الصحيح ، إذ ربما كان ما لم يستقرأ خلاف ما استقرئ ، كالتساح الذي لا يحرك فكه الأسفل . وقد قسم ابن سينا ، كما فعل القدماء ، الاستقراء إلى تام وناقص .

فطن ابن سينا إلى أهمية الاستقراء الناقص ، وأن كثيراً من المقدمات الأولى إنما تكتسب بالاستقراء الحسي ، وأن الاستقراء « قد يستعمل بوجه ما للتجربة ويحصل معه ضرب من اليقين وإن كانت من غير استيفاء ، كما سنتكلم فيه في كتاب البرهان » (القياس ص ٥٦٦) .

٨ - البرهان واليقين

البرهان تاج المنطق الأرسطي ، وهو موضوع كتاب التحليلات الثانية . وعندما نقل المنطق إلى اللغة العربية لم يستطع قدامى الفلاسفة والمترجمين استيعاب

ومن هنا نشأ أنواع ثلاثة من المقدمات البرهانية
الضرورية ، وهى الحسيات ، والتجريبيات ،
والمتواترات .

والضرورة الباطنية إما أن تكون عن العقل ، وإما
أن تكون خارجة عن العقل . فالذى عن العقل إما أن
يكون عن مجرد العقل ، وهو الأولى ، مثل الكل أعظم
من الجزء . وإما أن يكون عن مجرد العقل مستعيناً فيه
بشيء آخر . وهو المقدمات الفطرية القياس . والذى
عن خارج العقل فهو الوهميات الصادرة عن الضرورة
الوهمية .

إن اليقين فى القياس البرهانى إنما ينشأ عن المقدمات
اليقينية . ولكى تكون المقدمات يقينية لا بد أن تكون
ضرورية ، سواء أكانت الضرورة ظاهرة أم باطنية :
ثم إن المقدمات تختلف باختلاف العلوم ، ولما كانت
أقسام العلوم ثلاثة طبيعية ، ورياضية ، ومدنية - وهى
التي نسميها الآن إنسانية - اختلفت المقدمات بحسب
اختلاف العلوم . ذلك أن علم الأخلاق والسياسة
لا يمكن أن تستخدم فيه الحسيات أو التجريبيات ،
أو الأوليات ، بل تستخدم « المشهورات » أو
« المسلمات » . مثل قولهم : « إن العدل جميل » وإن
الظلم قبيح ، وإن تشكر المنعم واجب . فإن هذه
مشهورات مقبولة . وإن كانت صادقة فصديقتها ليس
مما يثبت بفطرة العقل المنزل المنزلة المذكورة » (البرهان
ص ٦٦) . لهذا السبب فإن البرهان لا يختص بالأمور
الأخلاقية والسياسية التي تبحث في الجدل . أما البرهان
فيختص بالعلوم الطبيعية والرياضية .

بدأ ابن سينا كتابه : كما بدأ أرسطو من قبل ،
بأن « كل تعليم وتعلم ذهنى وفكرى فلانما يحصل بعلم
قد سبق » (البرهان ص ٥٧) . والعلوم الطبيعية
والرياضية لا يتنى للفرد تحصيلها بنفسه ، بل لا بد
فيها من معلم : يعتمد فى تعليمه على أصول موضوعه :

نظرية البرهان ، ولذلك طعن على الكندي لأنه جهل
هذه الصناعة ، حتى جاء الفارابى فوضحها . ولكن
الفارابى كان قصير النفس فى التأليف ، كتاباته
إشارات وتعاليق . أما ابن سينا فقد أفاض وأطنب
وهو الذى طبع المنطق العربى بطابعه . حقاً محاذى
الشيخ الرئيس المعلم الأول . ولكنه تمثل واستوعب :
وناقش الشراح ، وأضاف إلى ذلك كله ما حصله
بنظره وأدركه بفكره .

البرهان : قياس يقينى مؤلف من يقينيات ، وهى
المقدمات اليقينية ، لإنتاج يقينى . فلا غرابة أن يكون
البرهان أسمى صور الاستدلال . وهناك صور قياسية
أدنى مرتبة من اليقين ، تتدرج من القياس الجلدلى ،
إلى السوفسطائى ، إلى الخطائى ، إلى الشعرى . فالجلدلى
يبدأ من مشهورات أو مسلمات وينتج نتيجة تشبه
اليقين . والقياس المغالطى - أو السوفسطائى - مشبه
بالحق واليقين . والخطائى يقع ظناً غالباً . أما القياس
الشعرى فلا يوقع تصديقاً بل تخيلاً يحرك النفس إلى
انبساط أو انقباض لمحاكاة أمور جميلة أو قبيحة .

واليقين أعلى درجات التصديق . وقد سلف قسمة
المنطق إلى بابين كبيرين هما التصور والتصديق . وقد
سمى التصديق كذلك : لأن العقل يصدر حكماً بأن
شيئاً هو كذا أو ليس كذا . والتخيل يقابل التصديق ،
وهو « نافع للجمهور . لأن أكثر عوام الناس أطوع
للتخيل منهم للتصديق » (البرهان ص ٦٣) . ووظيفة
التخيل التأثير فى النفس تأثيراً يقوم مقام التصديق :
كالذى يقول إن العسل مر مقيم فتتقزز النفس منه على
الرغم من التكذيب لما قيل . فهذه هى وظيفة الخيلات .
والتصديق إما عن ضرورة . وإما عن تسليم : وإما
عن ظن غالب .

والتصديق الذى عن ضرورة إما أن تكون ضرورته
ظاهرة . وإما أن تكون باطنة . والذى تكون ضرورته
ظاهرة يكون عن الحس : أو التجربة . أو التواتر .

وموسيقى : ومن المبادئ ما لا يمكن البرهنة عليه ،
وسبيل العلم به الحدس المباشر دون واسطة .

٩ - المشهورات والرجحان

إذا كانت مقدمات البرهان من أوليات وحسيات
ومجربات وغير ذلك تفضي إلى اليقين ، فإن مقدمات
« الجدل » ، وهي المشهورات ، لا تؤدي إلا إلى
الرجحان . وكتاب الجدل في منطق الشفاء كبير
لا يزيد عليه في طوله سوى القياس ، ويكاد يبلغ حجم
كتاب البرهان . اتبع فيه ابن سينا ترتيب أرسطو ،
غير أن مباحث الجدل التي كانت دائرة في أكاديمية
أفلاطون أفل نجمها بعد اكتشاف أرسطو نظرية القياس
والبرهان ، ولذلك لم يعد للجدل سوى أهمية تاريخية ،
ولم يجد صدراً رحيباً لا في العالم العربي ولا في العالم
الأوروبي في العصر الوسيط .

والشهرة والغلبة لحملة الجدل وسداه .

وما اشتهر مشهور بين أفراد الأمة ، وجرى في
الناس وذاع ، إلا لأنهم يؤثرونه على ما عداه .

وليست المشهورات واحدة في كل الأمم على حد
سواء ، ولا هي واحدة في كل زمان . وبهذا تتفاضل
الشعوب ، ويتميز بعضها عن بعضها الآخر . والمشهورات
في الأمة التي تنحدر مع الزمن من جبل إلى جبل
لتصبح عرفاً عاماً ، أو « شريعة غير مكتوبة » كما يقول
ابن سينا ، تعبر عن روحها ، وتوضح عن مزاجها ،
وتنظم القواعد التي يلتزمها الناس في سلوكهم ومعاملاتهم
من جهة الدين وما يتصل به من شعائر واحتفالات ،
والأخلاق وما تفرضه من واجبات ، والسياسة وقواعد
الحكم الصالح ، الحافظ للجماعة من الانحلال والفساد ،
الآخذ بيد الأمة نحو العمران . وكل أولئك أمور إنسانية
تتصل بالذوق والمزاج والمصلحة ، ينظمها عقل على
مختلف عن العقل النظري الذي تخضع له العلوم
الرياضية والطبيعية .

وعلى مصادر ، يكلف المتعلم التسليم بها بعد أن
يضعها موضعاً .

إن يقين مبادئ البرهان يقوم على أساس أن هذه
المبادئ كلية وضرورية ، أي أن تكون صادقة في كل
زمان ومكان ، كالحال في الأوليات التي تستمد
ضرورتها من العقل ذاته ، أو الحسيات والمجربات
وضرورتها تعتمد على المشاهدة الحسية .

ويبدو أن ابن سينا سلك في البرهان من كتاب
الشفاء مسلكاً فيها يختص بالتجربة يخالف مسلكه في كتبه
التأخرة ، وفي طبعه بوجه خاص . وقد ناقش أمر
التجربة وهل تفيد اليقين أو لا مناقشة طويلة ، وميز
بينها وبين الاستقراء . لأن الاستقراء الناقص لا يفيد
إلا ظناً غالباً ، لا يقيناً جازماً . أما التجربة فلأنها تتكرر
مراراً ، فيحكم الذهن حكماً يقينياً ، على الرغم من عدم
تجربة جميع الأحوال ، بل البعض فقط ، لأن استمرار
الظاهرة ناشئ عن صفة « ذاتية » . وذلك مثل أن
السقمونيا مسهل للصفراء ، أي من « طبع » السقمونيا
أن تسهل الصفراء .

لا شك أن مبحث ابن سينا عن التجربة وأثرها
في بلوغ اليقين ، جديد من الناحية المنطقية ، وقد
استفاد ابن سينا من تجاربه الطبية . والشرط في التجربة
لكي تفيد علماً كلياً ، أن يكون الشيء الذي « تكرر
على الحس تلزم طبعه في الناحية التي تكرر الحس
بها أمراً دائماً » . هذه النزعة التجريبية التي تميز بها
ابن سينا لم يقدر لها أن تنمو على يد منطقة العرب
وعلمائه فيما بعد ، وعلى العكس كانت أساس المنطق
الجديد ابتداء من عصر النهضة في أوروبا .

ولكل علم مبادئه الخاصة به ، كما أن لكل علم
موضوعه الذي يتميز به عن غيره . وهناك مبادئ
مشتركة بين جميع العلوم ، مثل بدئية المساواة ، أي
أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، فلأنها تم
العلوم الرياضية كلها من حساب وهناسة وقلك

أما العلوم الإنسانية — أو المدنية كما كان يقال — المتعلقة أساساً بالأخلاق والسياسة ، فإن اعتمادها على الأحكام المشهورة الذائعة في الناس ، وهذه الأحكام ليست مطلقة ، وليست كلية ولا ضرورية كما رأينا في مقدمات العلوم الطبيعية والرياضية بل هي قضايا نسبية ، أي بالنسبة إلى الزمان أو إلى الأشخاص : فقد يكون المشهور حسناً «عند قوم» أو حسناً «في وقت» . ولما كانت المشهورات تخضع لاعتبار الوقت ، والعرف بين الناس ، فهي غير مطلقة ، لأنها بحسب الظن لا بحسب الوجود . وفضلاً عن ذلك فإن الأمور الخلقية والسياسية موضع أخذ ورد، وقضاياها متكافئة ، مما يحتاج إلى إثبات جانب على آخر ، وترجيح أحد الجانبين . وذلك كمن يقول : «إن خمود الشهوة خير من الفجور» . وههنا ليس خمود الشهوة خيراً على الإطلاق ، بل خير فقط بالنسبة إلى الفجور . أما في نفسه فإن خمود الشهوة رديء (الجلد ص ١٤١) .

ويمكن القول — بوجه عام — إن المرجح للإيثار أمور ثلاثة لا بد أن تؤخذ بعين الاعتبار ، وهي : الجميل ، والنافع ، واللاذئذ . والحساب الدقيق لترجيح يقوم على الموازنة بين مقدار كل جانب منها ، من حيث الأطول زماناً ، والأكثر ثباتاً ، والأشد بإضافة فضيلة أخرى ، وهكذا مما يرد حساب القيم إلى ضرب من القياس الرياضي فطن إليه ابن سينا ، ولكنه لم يتعمق في بحثه ، ولم يحص فيه إلى نهاية الشروط . ولم يطبقه تطبيقاً عاماً .

لذلك كان منطق الجدل . إن من جهة مباحثه أو أحكامه التقويمية ، ضرباً آخر خلاف منطق البرهان . هذا يعتمد على اليقين ، وذلك على الرجحان .

١٠ — في تحقيق الشفاء

عند الإعداد لمهرجان ابن سينا بمناسبة مرور ألف عام على مولده ، أحضرت لجنة نشر الشفاء المولفة

من : إبراهيم مذكور ، الأب جورج قنوت ، محمود الخضيرى ، سعيد زايد ، أحمد فؤاد الأهواني ، صوراً لنسخ كاملة من الشفاء ، بلغت ثمانى نسخ ، أصحها نسخة الأزهر التي كانت موجودة في مكتبة الشيخ نجيت . ولا شك أن مراجعة النص على ثمانى نسخ مع ذكر الفوارق الموجودة بينها ، يعد عملاً علمياً ، ومضنياً . وقد روجع «المدخل» على الترجمة اللاتينية . والمدخل — أو إيساغوجى — هو الوحيد من منطق الشفاء الذى ترجم قديماً إلى اللاتينية .

والدكتور إبراهيم مذكور مشرف على اللجنة ، ومراجع لأعمالها ، مع كتابة مقدمة لما تنشر ، أو لما ينشره الخقق .

وهذا ثبت بالأجزاء التي نشرت — وكلها في المطبعة الأميرية بالقاهرة — وأسماء الخققين ، أو الخقق ، وتاريخ النشر ، بحسب ترتيب ظهورها . أما الرقم فإنه يشير إلى الجزء .

١ — المدخل — ١٩٥١ : الأب قنوت ، محمود الخضيرى ، أحمد فؤاد الأهواني .

٨ — الخطابة — ١٩٥٤ : محمد سليم سالم .

٥ — البرهان — ١٩٥٦ : أبو العلا عفيفى .

٧ — السفسطة — ١٩٥٨ : أحمد فؤاد الأهواني .

٢ — المقولات — ١٩٥٩ : الأب قنوت ، محمود الخضيرى ، أحمد فؤاد الأهواني ، سعيد زايد .

٤ — القياس — ١٩٦٤ : سعيد زايد .

٦ — الجدل — ١٩٦٥ : أحمد فؤاد الأهواني .

ملاحظات :

(١) المدخل ، والخطابة ، والمقولات ، نفذت طبعها .

(٢) البرهان ، والسفسطة لم يبق منها إلا بضع عشرة نسخة .

(٣) الجدل تم تصحيحه ، ووضع فهرسه ، وترجمة مقدماته ، ويصدر قريباً ١٩٦٥ .

(٤) كان زميلنا محمود الخضيرى قد أعد كتاب العبارة ، ولكن وفاته أجلت صدوره .

(٥) كتاب الشعر من منطق الشفاء يمكن اقتناؤه في طبعة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، وقد أعده للنشر بحسب منهج تحقيق لجنة الشفاء .

مقتطفات

١ — من خطبة ابن سينا في الشفاء

وبعد حمد الله والثناء عليه كما هو أهله ، والصلاة
على نبيه محمد وآله الطاهرين . فإن غرضنا في هذا
الكتاب الذي نرجو أن يمهلنا الزمان إلى ختمه ،
وبصحبنا التوفيق من الله في نظمه ، أن نودعه لباب
ما نحققناه من الأصول في العلوم الفلسفية المنسوبة إلى
الأقدمين ونحرب أن أودعه أكثر الصناعة ،
وأن أشير في كل موضع إلى موقع الشبهة وأحلها
بإيضاح الحقيقة بقدر الطاقة واجتهدت في اختصار
الأنفاذ جداً ، ومجانبة التكرار أصلاً ؛ إلا ما يقع خطأ
أو سهواً ولا يوجد في كتب القدماء شيء يعتد
به إلا وقد ضمنناه كتابنا هذا وقد أضفت إلى ذلك
مما أدركته بفكرى ، وحصلته بنظري ، وخصوصاً في
علم الطبيعة وما بعدها ، وفي علم المنطق . وقد جرت
العادة بأن تُطوّل مبادئ المنطق بأشياء ليست منطقية ؛
ولمّا هي للصناعة الحكيمة — أعنى الفلسفة الأولى —
فتجنبنا إبراد شيء من ذلك ، وإضاعة الزمان به ؛
وأخرته إلى موضعه
ولمّا افترحت هذا الكتاب ابتدأت بالمنطق ؛
ونحريت أن أحاذي به ترتيب كتب صاحب المنطق ،
وأوردت في ذلك من الأسرار واللطائف ما تخلو عنه
الكتب الموجودة .

[المداخل ص ٩ — ١١]

٢ — في منفعة المنطق

لما كان استكمال الإنسان — من جهة ما هو إنسان
ذو عقل — على ما سيتضح ذلك في موضعه ؛ هو في
أن يعلم الحق لأجل نفسه ؛ والخير لأجل العمل به
واقباسبه ؛ وكانت الفطرة الأولى والبسيطة من الإنسان
وحدهما قليلي المعونة على ذلك ؛ وكان جل ما يحصل له

من ذلك إنما يحصل بالاكْتِسَاب ؛ وكان هذا الاكْتِسَاب
هو اكْتِسَابُ الجَهِول ؛ وكان مكسب الجَهِول هو
المعلوم ، وجب أن يكون الإنسان يتبدى أولاً فيعلم أنه
كيف يكون له اكْتِسَابُ الجَهِول من المعلوم ، وكيف
يكون حال المعلومات وانتظامها في أنفسها ، حتى تفيد
العلم بالجَهِول ، أى حتى إذا ترتبت في الذهن الترتيب
الواجب ، فتقررت فيه صورة تلك المعلومات على
الترتيب الواجب انتقل الذهن منها إلى الجَهِول المطلوب
فعلمه .

.....

وقد يتفق للإنسان أن ينبعث في غريزته حدٌ موقع
للتصور ، وحجة موقعة للتصديق ؛ إلا أن ذلك يكون
شيئاً غير صناعي ، ولا يؤمن غلطه في غيره . فإنه
لو كانت الغريزة والقرينة في ذلك مما يكفينا طلب
الصناعة ، كما في كثير من الأمور ، لكان لا يعرض
من الاختلاف والتناقض في المذاهب ما عرض ، ولكان
الإنسان الواحد لا يتناقض نفسه وقتاً بعد وقت
إذا اعتمد قريحته . بل الفطرة الإنسانية غير كافية
في ذلك ما لم تكتسب الصناعة ، كما أنها غير كافية
في كثير من الأعمال الأخرى ، وإن كان يقع له في
بعضها إصابة كرمية من غير رام .

[المداخل ص ١٦ — ١٩]

٣ — في مادة القياس وصورته

إن الاستدلال صنعة ما تؤدي إلى غرض . وكل
صنعة فإنها تتعلق بمادة وصورة ، وبحسب اختلاف كل
واحد من المادة والصورة يختلف المصنوع في الصنعة .
فربما كانت الصورة فاضلة ولم تكن المادة فاضلة ، كما
يتفق أن يبني البيت من خشب نحر وطن سبخ ، ثم
يوفي حقه من الشكل والرسم ، ولا يغني ذلك ،

منطقية ألبيته ، ولم يكن المنطق بوجه من الوجوه معيناً في هذا من حيث هو مادة ، بل من حيث هو مكيال يعرفنا أن هذا التأليف منتج .
[القياس ص ١١]

٥ — في قياس الدور

لأنه قد يقع في القياس عارضان من جهة حال نسبة المقدمات إلى النتيجة ، أحدهما بيان الدور والآخر عكس القياس ، على ما سنبينهما . فهما — من جهة ما هما عارضان للقياس بما هو قياس — فيجب أن ينظر فيهما في علم القياس . وأما الانتفاع بهما فلأنهما يكونان في الامتحان والمغالطة ، أو يكونان لأجل التحرز ، وقد يدخل من وجه ما في العلوم وفي الجدل . وكل واحد من بيان الدور ومن عكس القياس ، عارض للقياس ، وموضوعهما القياس . فإن الدائر والمعكوس قياس . وذلك لأن القياس لم يكن قياساً لأن مقدماته حقة أو مسلمة أو مشهورة أو غير ذلك ، بل لأنها كانت قياساً لأن مقدماته إذا وضعت وسلمت لزم عنها غيرها . فأما بيان الدور : فأن يكون معناه قياس على مطلوب ، ثم يجعل المطلوب مع عكس إحدى المقدمتين قياساً على إنتاج المقدمة الأخرى ، فيكون المطلوب تارة مقدمة ، والمقدمة تارة مطلوباً . فتارة توجد تلك المقدمة في بيان المطلوب ، وتارة يؤخذ المطلوب في بيانها . وبالحقيقة المطلوب والمقدمة يكونان واحداً .

[القياس ص ٥١٦]

٦ — في مبادئ القياسات

إن مبادئ القياسات كلها إما أن تكون أموراً مصدقاً بها بوجه أو غير مصدق بها . والتي لا يصدق بها إن لم تجر مجرى المصدق بها بسبب تأثير يكون منها في النفس يقوم بذلك التأثير من جهة ما مقام ما يقع به التصديق ، لم ينتفع بها في القياسات أصلاً . والذي يفعل

ولا يبلغ به الغرض الأقصى من الانتفاع به ، والسبب فيه رداة مادته . وربما كانت المادة فاضلة ، لكن الصورة غير فاضلة ، كما يتفق أن يبني بيت من خشب صلب وحجارة صلبة بناء غير محكم في تركيبه ووضعه وهندامه وشكله ، فيعدم فائدة استجادة خشبه وحجارته لاستفساد صورته . وربما اجتمع الأمران جميعاً . فكذلك الاستدلال يدخله الفساد من أحد وجوه ثلاثة : إما من جهة أن يكون ما يؤلف عنه غير وثيق ، أي غير حق ، وغير يمين ، وعلى غير ما يجب أن يكون ، فإن أوقع عليه تأليف حسن ورصف فاضل لم يقن في التوصل إلى الغرض . وإما من جهة أن نفس التأليف ليس يوجب سوق الذهن إلى الغرض ، وإن كان ما عنه التأليف فاضلاً حقاً . وإما لاجتماع الشئيين جميعاً . وكما أن الصانع يلزمه أن يعرف أي الصور نافعة في غرضه وأنها غير نافعة ، وأي المواد محكمة وأنها متوسطة وأنها واهية ، كذلك المستدل يلزمه أن يعرف حال التأليفات منتجها وعقبها ، وحال ما عنه التأليف . والغرض في الاستدلال حصول علم ، أو تسليم ، أو ظن على سبيل اكتساب . والمؤدى المعتمد عليه هو القياس . ومادة القياس هي مصدقات أو أمور في حكم مصدقات سلف بها التصديق . وصورة القياس هي الرصف والتأليف الذي يقع فيها .

[القياس ص ٦ — ٧]

٤ — المنطق آلة

وأما كونه آلة فلا أنه يعين ؛ وليس كل معونة ؟ فإن المعرفة قد تعين في معرفة أخرى على أن تكون مادة وتعين على أن تكون مكيالاً ومزاناً ، ولا تكون مادة ألبيته ، وإن كان المعيار قد يمكن أن يجعل بوجه من الوجوه جزءاً أو مادة . فلما إذا قلنا مثلاً : كل متحرك جسم ، والنفس ليست بجسم ، واقتصرنا على هذا ، وأنجنا فالنفس ليست بمتحركة ، لم يكن ههنا مادة

هذا الفعل هي الخيالات ، فإنها تقبض النفس عن أمور وتبسطها نحو أمور ، مثل ما يفعله الشيء المصدق به ، فتقوم مع التأكيد بها مقام ما يصدق به ، كمن يقول للعسل إنه مر مقيئ فتتقزز عنه النفس مع التأكيد بما قبل ، كما تتقزز عنه مع التصديق به أو قريباً منه . وكما يقال إن هذا المطبوخ المسهل هو في حكم الشراب ، ويجب أن نتخيله شراباً حتى يسهل عليك شربه ، فيتخيل ذلك فيسهل عليه ، وذلك مع التأكيد به . فهذا الواحد هو مبدأ القياسات الشعرية . ومنافع القياسات الشعرية عند الجمهور في الأمور الجزئية قريبة من منافع القياسات المعقودة من المصدقات التي تولد منها قياسات في الأمور الجزئية ، إذ كان الغرض في إيقاع التصديق فيها هو تقزز النفس على انقباض وانبساط أو سكون عنهما . وإذا كان التخيل من شأنه أن يفعل ذلك قام مقامه . على أن أكثر العوام أطوع للتخيل منهم للتصديق . فهذا قسم :

وأما القسم الذي فيه التصديق ، فلما أن يكون التصديق به على وجه ضرورة ، أو على وجه تسليم لا يخلج في النفس معاندة ، أو على وجه ظن غالب . والذي على وجه ضرورة ، فلما أن تكون ضرورته ظاهرة - وذلك بالحس أو بالتجربة أو بالتواتر - أو تكون ضرورته باطنية . والضرورة الباطنية إما أن تكون عن العقل ، وإما أن تكون خارجة عن العقل ، ولقوة أخرى غير العقل .

[البرهان ص ٦٣ - ٦٤]

٧ - في الغرض من الجدل

الغرض المقصود في هذه الصناعة هو الإقناع والإلزام . فليس الغرض هو الإقناع والإلزام في واحد بعينه من طرفي النقيض ، بل في كل واحد منهما ، إذا كان من شأنه أن يبحث عنه ، ويختلف فيه ، ويكون للجمهور والعاميين من أرباب الصنائع فيه رأى غير

غريزي ، فكان السبيل إليه من المشهورات سبيلاً تأني عليه المخاطبة الواحدة . فإن كان لا سبيل إليه من الذائعات أو كان السبيل إليه طويلاً لا تقى به قياسات مركبة مهلتها مبلغ ما يخاطب به مخاطب واحد في وقت واحد ، حتى يضبطه ويكون له فيه المراجعة وعليه المطالبة ، بل كان إنما يتم بمخاطبات يوطئ بعضها لبعض ، ويبلغ فيها الغرض بمخاطبة أخيرة في وقت ثالث أو رابع ، إذ كان الوقت الواحد الذي يسع لطول محاوره لا يقى به ، لم تكن هذه المخاطبة جدلية ، بل الأولى أن تكون تعليمية ، ولم تكن مما يحسن مخاطبة الجمهور به ومن يجري مجراه ، بل مخاطبة المتعلمين خاصة . وهذا مثل أن يكون الوضع هو أن كل مثلث قائم الزاوية فالوتر يقوى على الآخرين ، فإن هذا لا سبيل إلى أن نبليغ بالمخاطبة الجدلية في موقف واحد كنه الغرض فيه . فأمثال هذه المباحث لا تكون أغراضاً في الصناعة الجدلية .

[الجدل ص ٢٤]

٨ - في شروط جودة التعريف (الحد)

الحدود قد ننظر من أمرها في أنها كيف تولد ، وكيف تكتسب ، وقد ننظر من أمرها في أنها هل هي موجودة على الشروط التي ينبغي في تأليفها واكتسابها . والنظر الأول في كيفية إيجاد الحد ، والثاني في كيف اعتبار حال الحد الموجود . وقد سلف في كتاب « البرهان » حال الوجه الأول . وأما هذا الوجه الآخر فلإنما ننظر فيه في هذا الكتاب على البحث الأعم ، ونستخلص في ضمته البحث الأخص . أعني بالبحث الأعم البحث الجدلي ، وبالبحث الأخص البحث العلمي .

فأول ما يجب أن يراعى من أمر الحد أن ننظر هل هو أولاً صادق على الحدود ؟ فإنه إن لم يكن صادقاً ، فقد كفى سائر البحث ، وعلم أنه ليس بحد . والثاني أن ننظر هل دل فيه على الماهية المشتركة وهو الجنس

عليها بالعيب ، فأوهم أن الفلسفة أفلاطونية ، وأن الحكمة سقراطية ، وأن الدراية ليست إلا عند القدماء من الأوائل .

والفيثاغوريون من الفلاسفة ، وكثير منهم قال : إن الفلسفة وإن كان لها حقيقة ما ، فلا جدوى في تعلمها ، وإن النفس الإنسانية كالبهيمة باطلة ، ولا جدوى للحكمة في العاجلة ، وأما الآجلة فلا آجلة . ومن أحب أن يعتقد فيه أنه حكيم ، وسقطت قوته عن إدراك الحكمة ، أو عاقه الكسل والدعة عنها ، لم يجد عن اعتناق صناعة المغالطين مخلصاً . ومن ههنا نتجت المغالطة التي تكون عن قصد ، وربما كانت عن ضلالة . والمغالطون طائفتان : سوفسطائي ، ومشاغبي ، فالسوفسطائي هو الذي يترأى بالحكمة ويدعى أنه مبرهن ولا يكون كذلك ، بل أكثر ما يناله أن يظن به ذلك . وأما المشاغبي فهو الذي يترأى بأنه جلدى ، وأنه إنما يأتي في محاوراته بقياس من المشهورات المحمودة ولا يكون كذلك ، بل أكثر ما يناله أن يظن به ذلك : [السفسطة ص ٤ - ٥]

القريب ، فإنه وإن لم يكن الجنس مقولاً ، وكان لم يذكر جنس ألبنة ، أو ذكر جنس ليس جنس الشيء ، أو ذكر جنس بعيد وترك الجنس القريب ، فلم يعمل شيء .

[الجدل ص ٢٤١ - ٢٤٢]

٩ - في السفسطة

ويشبه أن يكون بعض الناس - بل أكثرهم - يقدم لإثارة لظن الناس به أنه حكيم ولا يكون حكيماً ، على إثارة لكونه في نفسه حكيماً ولا يعتقد الناس فيه ذلك : ولقد رأينا وشاهدنا في زماننا قوماً هذا وصفهم : فانهم كانوا يتظاهرون بالحكمة ، ويقولون بها ، ويدعون الناس إليها ، ودرجتهم فيها سافلة . فلما عرفناهم أنهم مقصرون وظهر حالهم للناس ، أنكروا أن تكون للحكمة حقيقة ، وللفلسفة فائدة . وكثير منهم لما لم يمكنهم أن ينتسب إلى صريح الجهل ، ويدعى بطلان الفلسفة من الأصل ، وأن ينسلخ كل الانسلاخ عن المعرفة والعقل ، قصد المشائين بالثلب ، وكتب المنطق والباين

كتاب
علاء الدين

البحرّة المحطّة لهاينرش فون كلايست

بمستم
الدكتور مصطفى ماهر

الشرقية) لأب من النبلاء كان يحترف الجندية وورثة
عن آباءه وأجداده . فلم يكن الأب أول ولا آخر من
عمل من عائلة فون كلايست في الجيش البروسي ، بل
كان واحداً من عشرات قدامتهم إلى الجندية ، فتخلقوا
بأخلاقياتها وتمسكوا بتقاليدها التي غرسها فريدريش الأكبر
والمتبع لأسرة فون كلايست يتبين أنها من أصل سلافي
(والمعروف أن أسراً كثيرة من المنحدرة من أصول
سلافية أنجبت عباقرة وأفذاذاً ، نيتشه مثلاً) وأنها
استقرت في الربع الشرقي من ألمانيا في وقت مبكر
واحتلت لنفسها مكاناً مرموقاً بين الأسر العريقة ،
وخلدت اسمها بعدد كبير من القادة الأفذاذ ، والأدباء
المبرزين . وتلقى هاينرش تعليمه الأول في البيت على
يد مدرس خاص ، كالعادة في الأسر الغنية الرفيعة ،
وتأثر بهذا التعليم الأول تأثراً كبيراً . والظاهر أن هذا
المعلم كان معجباً بتلميذه وكان يتنبأ له بمستقبل فريد ،
فقد قال عن تلميذه : « إنه عقل ناري لا يتخمد ، بل
يتأجج حتى لأبسط الأمور ، ولا يهدأ في مضمار تنمية
معارفه ، أوتي قدرة ذهنية عجيبة وحباً وحساساً شديداً
للتعلم . لقد كان باختصار أكثر الناس صراحة
 واجتهاداً ، وكان إلى ذلك يتسم بالتواضع » .

في ٢١ نوفمبر عام ١٨١١ خرج شاب في منتصف
العقد الرابع من العمر تصحبه شابة نصرته ببيع سنين
من فندق يطل على بحيرة الفاتزيه قرب برلين ، وسار
الاثنان برهة ناحية البحيرة ، ثم وقفا وأخرج الشاب من
جيبه مسدساً سدده إلى صدر رفيقته وضغط على زناده
فخرت من فورها ، ثم وضع فوهته في حلقه وضغط
ضغطة ثانية فهوى إلى جانبها . وأسرع من الفندق
إلى مكان الطلقتين فوجدوا جثة هنريته فوجل وجثة
الأديب الألماني هاينرش فون كلايست . وتأثر من
تأثر من الواقفين وربما بكى البعض ، لكن أحداً لم يقدر
الخسارة التي منى بها الأدب الألماني والأدب الإنساني
كله ، عندما توقف هذا القلب عن الانقباض وشلت
هذه اليد عن الحركة . وظلت الأيام تصهر ما بقي من
أعمال هذا الأديب المنطلق المرتد فزيدها وضوحاً
وتؤكد كرم معانيها حتى أصبح فهرس الدرر الألمانية
يضم أعمال جوته وشيللر وهاينرش فون كلايست فلا
يفرق بينها .

١) حياة هاينرش فون كلايست

ولد هاينرش فون كلايست في ١٨ أكتوبر عام
١٧٧٧ بمدينة فرنكفورت - أودر (حالياً في ألمانيا

فلما مات أبوه أرسلته الأسرة إلى قسيس إنجيلي في برلين كان يعمل في الوقت ذاته مدرساً بالمدرسة الفرنسية ببرلين ، فأقام عنده للعلم . لم يختلف هاينرش لإذن إلى مدرسة من المدارس الحكومية أو الخاصة ، بل تعلم على أيدي المعلمين الخصوصيين . تعلم اللغة الفرنسية وأجادها قراءة وكتابة وحديثاً ، وكانت هي لغة الكبراء ، وأحاط بطرف من الثقافة الفرنسية كبير ، وكانت الثقافة الفرنسية هي الثقافة الأولى يتشبع بها الملك فريدرش الثاني ويتبعه في ذلك البلاط والكبراء ومن يريد حذو حذوهم .

فلما بلغ الخامسة عشرة من عمره لم يسأله أحد عن المهنة التي يريد أن يحترفها فقد كان مفهوماً أن الجندي تنظره ، الجندي ولا حرفة غيرها ، وهكذا وجد نفسه في الحرس البوتسداي يتدرج في مدارجه حتى يصبح ضابطاً . وما لبثت الحرب أن استعرت بين بروسيا وفرنسا على أثر الثورة الفرنسية (١٧٨٩) ، ونزل « الصبي » بدرجة ملازم مع الجيش البروسي إلى الميدان وجرب الحرب في معركة الراين في ماينتس عام ١٧٩٣ ، وعرف أهوالها على حقيقتها ، فلما أوشكت الحرب على نهايتها كتب في خطاب له يقول : « صبي أن تمن علينا السماء بالسلام حتى نعوض الوقت الذي قضيناه هنا في التقتيل بلا وازع من الأخلاق ، نعوضه بأعمال يحبها الناس ، بأعمال في صالح البشر . » كان هذا هو الدرس الذي تعلمه من الحرب ، وكانت هذه بداية التحول العظيم في حياته .

وانتهى حصار ماينتس بعد « صلح بازل » ، وخرجت بروسيا من الحرب ، وعادت الكتيبة إلى بوتسدام . وساد السلام الموقت الربوع الألمانية وأنتج جوته وشيللر وغيرهما الكثير . وبدأ الجيل الأول من الرومانتيكيين الألمان في الزحف بأعمال في النقد وبترجات من الإنجليزية والأسبانية . لكن السلام الذي تحقق لم يدم طويلاً . فقد قشلت الدول الأوروبية

المناهضة للثورة الفرنسية (النمسا ، إنجلترا ، بروسيا) في القضاء على الثورة الفرنسية وإعادة النظام الملكي ، وبدأ نجم نابليون في الظهور . هنالك وجد جنود بروسيا أنفسهم يتحولون بعد الفشل في المعركة إلى شيء ناقص ، مشوه ، فيتزمر منهم من يتزمر ، وينصرف عن الجندي من ينصرف . وكان هاينرش فون كلايست من الفريق الذي قرر رأيه على ترك الجندي . فراح يركز اهتمامه على الفن والفلسفة واللغات القديمة والرياضيات والفلسفة ، ويستعد تدريجياً لتنفيذ قراره ترك الجندي : « لقد تحولت أعاجيب النظام العسكري العظيمة التي يدهش لها العارفون بها جميعاً ، إلى أمور ينصب عليها جام احتقاري ، ولم أعد أرى في الضباط إلا مروضين ، ولم أعد أرى في الجنود إلا هبيداً . كانت الكتيبة إذا قامت بعرض أفانيتها تلوح لي كتمثال حي يمثل الطغيان هذا إلى أنني بدأت أحس إحساساً قوياً بأن وضعي الشاذ يؤثر على أخلاقي . فقد كنت في بعض الأحيان أجدني مضطراً إلى المعاقبة في موقف كنت أفضل فيه العفو ، أو أجدني مضطراً إلى العفو في موقف كان الأحرى بي فيه أن أعاقب ، وكنت في الحالين أشعر بأنني ارتكبت ذنباً وبأنني أستحق العقاب » .

وهكذا ذهب هاينرش فون كلايست في يوم من الأيام إلى رئيسه وقدم إليه التماساً بإعفائه من الخدمة ، وخرج من الجيش . ولم يكن هذا عملاً هيناً ، بل كان عملاً « مشيناً » في نظر أسرة فون كلايست ذات التاريخ الطويل في السلك العسكري وفي البطولة . وبدأ الصدع بينه وبين عائلته يتسع ويزداد عمقاً . والتحق كلايست عام ١٧٩٩ أي وهو في الواحد والعشرين من عمره ، بجامعة قرنكفورت - أودر ليتابع دراسة الرياضيات والطبيعات ، وهو يعلم بأن يصبح « عالماً » لكن الجامعة لم تقدم له المادة الرفيعة التي كان يتخيلها ، ففكر في تركها والانتقال إلى جامعة أخرى ، مثل جوتنجن .

ولكن أحداثاً طرأت على حياته غيرت مجراها . كان هاينرش في برلين على علاقة بأقارب وأصدقاء يهمننا منهم شخصان : أولاً واحدة من بنات عمومته تدعى ماري فون كلايست كانت على صلة طيبة بالبلاط الملكي ، فاستغلت الصلة أكثر من مرة في السنوات القادمة لمساعدة هاينرش ، وكانت تكن لهاينرش الحب والتقدير ، وكان هاينرش متعلقاً بها أشد التعلق حتى أنه اقترح عليها أن ترافقه في انتحاره ، فلم تفهم مقصده ، وعاشت لتلقى آخر ما كتب هاينرش ، ثانياً واحدة من بنات الأسر العريقة ، هي فيلهلمينه فون تسينجه ، ابنة أحد جنرالات الجيش ، هام بها هاينرش وتعلق بها أشد التعلق ، وكتب إليها خطابات جميلة ، وصلنا عدد منها ، وخطبها خطبة لم تنته بزواج ، لأسباب كثيرة سنشير إلى بعضها فيما بعد . ويبدو أن صلة هاينرش فون كلايست بفيلهلمينه فون تسينجه دفعته إلى الانصراف عن الدراسة والانتقال إلى برلين وقبول وظيفة في الحكومة تتصل بأمور التجارة والصناعة والمالية . ولكنه ما لبث أن أحس أنه لم يخلق لهذه الوظيفة تماماً كما أحس من قبل بأنه لم يخلق للجيش . « إن على أن أفعل ما تطلبه مني الدولة ، وليس لي أن أبحث فيما إذا كان هذا الذي تطلبه مني خيراً أو شراً . على أن أتحول إلى مجرد آلة تنفذ أهدافها المجهولة . وهذا شيء لا طاقة لي عليه » . وتجددت الحيرة . وزادها تفاقم إصابه هاينرش بمرض مجهول . لا تعرف من أمره إلا تلميحات ، كل ما نعرفه على وجه التحديد أن هاينرش فون كلايست حصل في أغسطس عام ١٨٠٠ على أجازة قام برحلة إلى ليبتيغ ودريسدن وفورتسبورج . وكتب إلى خطيبته خطابات كثيرة يصف فيها مشاهداته وانطباعاته ويتكلم بلسان من أضناه سقم فخرج يلتمس دواء فأوشك أن يمجه . وكتب إلى أخته أولريكا يتحدث إليها عن الاضطراب الذي يعيش فيه وعن الحيرة التي استبدت به وعن

عجزه عن التوفيق بين الأشياء في كل منسجم . وأغلب النقاد يرون أن سبب الرحلة هو التماس طبيب ما يعالجه من مرض يحول بينه وبين الزواج .

المهم أن هاينرش فون كلايست أحس وهو في فورتسبورج لأول مرة أن طريقه هو الأدب ، أحس أن له القدرة على ابتداع أفكار أدبية وصيها في قوالب أدبية ، وصور له طموحه أن في امكانه أن يصبح الأديب المبدع ، كما صور له من قبل أن في إمكانه أن يصبح عالماً مرموقاً . فلما عاد من رحلته ترك الوظيفة « لقد تعودت أن أسعى إلى أهدافي أنا ، وتخلصت تماماً من عادة السعى إلى أهداف ليست أهدافي » ، مرة أخرى يتأكد وجود الصدع الذي يحول بينه وبين الاندماج في الآخرين ، ووجود الاتجاه إلى تكوين عالم آخر له على هواه . وساعد هاينرش في موقفه ما قرأه من كتابات روسو عن الحرية والفردية وعن الإحساس الشخصي وعن الطبيعة باعتبارها مصدر البراءة والمجتمع باعتباره بؤرة الفساد .

وتصادف أن وقع في يده كتاب « نقد العقل الخفس » للفيلسوف الألماني الأشهر كانط فقرأه وأوله تأويلاً لا يحتمله وتعلم منه الشك والاضطراب . وفي ذلك كتب إلى خطيبته يقول : « لقد هوى هدى الأوحده ، لقد هوى هدى الأسمى ، ولم يعد لي الآن هدف مطلقاً . ولم تعد الكتب تثير في غير التفرز » . . . « لا يمكن أن نقطع بأن ما نسميه حقيقة هو حقاً حقيقة وليس شيئاً » . . . « وهكذا يكون سعينا نحو الحقيقة سعياً بلا جلوى » . (٢٢ و ٢٣ مارس ١٨٠١) . لكن كلايست ظل يتعلق بنظرية كانط في التقنين الخلقى للفرد ، وكان رأيه أن الحكم الخلقى مرجعه إلى الاحساس ، لكن إلى الاحساس الخالص وحده ، لأن الاحساس المضطرب لا يولد إلا الإنهم . أما مجمل حصيلة كلايست من الفلسفة الكانطية فكان الشك في قيمة المعارف والحقائق والأخلاق والاتجاه إلى العدمية .

وخرجت مسرحيته «أسرة شروفنشتاين» (١٨٠١) -
(١٨٠٢) مزيجاً من الروسية والكانطية على طريقته..

وترك هاينرش فون كلايست برلين برفقة أخته
الوفية أولريكه إلى باريس زاعماً أن وجهته الدراسة .
وأخذ معه أوراقه : «أسرة شروفنشتاين» ومسودات
«كينشن فون هايلبرون» و «بنزليا» . كانت
باريس عاصمة أوروبا بلا منازع تجذب الأنظار كلها
إليها . لكن هاينرش لم يجد فيها ضالته وتصور أن الأمة
الفرنسية توشك على الفناء والتدهور ، وتبلورت في
ذهنه فكرة عظيمة الريف وبشاعة المدن وضرورة الهرب
من المدينة إلى القرية . وهكذا رحل إلى سويسرا وهو
يعتقد أنه قد عرف طريقه وتوصل إلى الصورة التي
ينبغي لحياته أن تتخذها . أراد أن يمتلك مزرعة صغيرة
تدر عليه ما يقيم به أوده ، وأراد أن تكون له في هذه
المزرعة صاحبة تشاركه حياته البسيطة الريفية ، وأراد
أن يعتمد في هذا الهدوء الريفى إلى تصنيف الأعمال
الأدبية وبلوغ الشهرة حتى يمحوا أثر أقاويل الشائتين ،
وبين لم أنه بعد خروجه من الجيش قادر على بلوغ
الشهرة بوسائله الخاصة . وكان هاينرش فون كلايست
كلف بالشهرة يجعله يتصور نفسه كأنه محارب يريد
إخضاع الدنيا لإمرته بفرائد أعماله .

لكن أمله الذى بناه على ثلاث : مزرعة يعيش منها
وعليها ، زوجة يأنس بها وعليها ، أدب يرتفع به نجمه ،
ما لبث أن تبدد . فقد تراجعت خطيبته واثارت عائلتها
الكريمة على ذلك الذى يريد أن يجعل من فتاة المجتمع
صبية ريفية . وفسخت الخطبة . وتآلم هاينرش ألماً شديداً
وكتب إلى خطيبته : «كفى عن الكتابة إلى ، فلم يعد
لدى سوى رغبة واحدة : أن أموت عاجلاً» .

ولم يكن الألم الذى أصاب هاينرش ألماً نفسياً
فحسب ، بل كان مرضاً جسدياً نفسياً . كان هاينرش
يحس صداعاً في رأسه ، وضيقاً في نفسه ، فاعزل الناس

وأتم «أسرة شروفنشتاين» وبدأ مسرحية «جيسكارد» -
ولكنه بدأ يسخط على الحياة في سويسرا ويفكر في
مغادرتها وكان نابليون يوشك أن يضمها إلى إمبراطوريته
وكان آخر شيء يمكن أن يقبله فون كلايست أن
يعيش في ظل حكم ذلك الأجنبي المتجبر ، واختلطت
بذه الانفعالات والأفكار والمواجس كلها في مشروع
«روبرت جيسكارد» تلك المسرحية التي أراد أن يصل
فيها إلى مستوى لم يصل إليه أحد في العالمين . واستجمع
قواه الخائرة وحمل نفسه فوق طاقتها ، فأنهار انهياراً
يوشك أن يكون تاماً ، وأرسل إلى أخته يخبرها بحاله
وبأنه على قاب قوسين أو أدنى من الموت . فأسرعت
إليه ، ووجدت القوات العسكرية تحاصر المدينة ،
فبدلت جهداً كبيراً حتى تم لها اختراق الحصار ،
ووجدت أنها قد تماثل للشفاء ، ووجدت لديه صديقة
له هو ابن الأديب الألماني الشهير فيلاند يخشى أن ينكل
به الأعداء لو كانت لم الغلبة ، فساعدته على الهرب
إلى ألمانيا . وهكذا مهدت هذه المساعدة التي قدمتها
أولريكه لابن الطريق لاتصال هاينرش بالأب .

ترك هاينرش فون كلايست سويسرا وذهب إلى
فامار ونزل ضيفاً على كريستوف مارتن فيلاند
وتوطدت عرى الصداقة بينهما رغم ما لاحظته فيلاند
الأب من غرابة في طباع كلايست . واستطاع فيلاند
أن يجعل كلايست يقرأ عليه جزءاً من مسرحيته
«روبرت جيسكارد» فأعجب بها إعجاباً شديداً وقال
عنها : «لو اجتمعت قرائح انجيل وسوفوكل وشكسبير
لإنتاج تراجيديا واحدة فلن تكون تلك سوى مسرحية
كلايست عن موت جيسكار النورمانى ، إذا تمت
وكانت في مجموعها من نوع المختارات التي قرأها على :
والحق أننى منذ سمعت كلايست يقرأ مختارات من
مسرحيته روبرت جيسكارد ، أيقنت أن كلايست قد
ولد ليسد الفراغ العظيم في أدبنا ، ذلك الفراغ الذى
لم يسده جوته ولم يسده شيلر» .

وقد وصلتنا من هذه المسرحية الفريدة غربتها (٥٠٠ بيتاً) ، كلها قرأناها أحسبنا بالخسارة الفادحة التي منى بها الأدب الإنساني كله بضيايع البقية وتحويلها إلى رماد ودخان . فقد وفق كلايست في مسرحيته إلى موضوع تاريخي له قيمته التاريخية من ناحية وله من ناحية ثانية قيمة رمزية ، فهو يشير إلى نابليون ويشير إلى كل طاغية يستبد في الأرض ويعلو فيها علواً عظيماً ثم تحل به كارثة تفتح له حفرة للنهاية المحتومة فينقلب فيها . روبرت جيسكارد اغتصب الحكم اغتصاباً وراح يصول ويجول ويحشد حشوده لغزو بزنطة فإذا الطاعون يتفشى في جنده ويصيبه هو أيضاً فينتهي ذليلاً مهيناً ، وكانت نهايته تبدو أشبه شيء بالتحال . وكان نابليون في أوج مجده يصول ويجول ويحشد الحشود لغزو الدنيا كلها فتنبأ له كلايست بنهاية جيسكارد خاصة عندما تفشى الطاعون في جند نابليون عند عكا

واستعمل فيلاند نفوذه لدى الناشر جوشن فجعله ينشر مسرحية « عائلة شروغنشتاين » . وراح يشجع كلايست بمختلف الطرق . ولاحق بارقة أمل جديد في حياة كلايست . فقد أولمت به « لويزه » ابنة فيلاند ، وكانت فتاة على جانب كبير من الجمال والرقّة ، واعتقد الأب أن كلايست سيتقدم إليه طالباً يدها ، وكم كانت دهشته عندما وجدته يعد العدة للرحيل وينصرف . وكان الناس في حيرة من أمره ، البعض يعتقد أنه مجنون ، والبعض يرد تصرفاته الغريبة إلى « العبقرية » (كان على سبيل المثال يكلم نفسه ، وكان يتوه فلا يرى من يكون أمامه ، وكان كثيراً ما يعجز عن التركيز على شيء بعينه) .

لم يرض هاينرش فون كلايست عما كتب وأعتقد أن أسلوبه دون الموضوعات التي يعالجها وأن مؤلفاته في مجموعها أقل من المستوى الذي يطمح إليه ، وأن موهبته منقوصة . وفكر في الانتحار ، لكن صديقه « بفيل » أخذه في رحلة طويلة قطعها سيراً على الأقدام

ووصل فيها إلى سويسرا وإيطاليا وفرنسا ليروح عنه . ولكن الرحلة لم تؤد إلى نتيجة حاسمة ، فقد كتب كلايست من جنيف في أكتوبر ١٨٠٣ يقول : « الجحيم هو الذي أعطاني مواهبى المنقوصة ، فإن السماء الناس مواهب كاملة أو لا تبهم مواهباً على الإطلاق » وبعد أسبوعين حرق مسودة روبرت جيسكارد ومسودات أخرى (في باريس) .

استبدت هاينرش فون كلايست فكرة قصوره عن صب الأفكار في القوالب اللانقطة ، وقرر أن ينهي حياته . « قرأت في باريس ما أنجزته من مؤلفات فأنكرته انكاراً وحرقته . . وانتهى الأمر . . لأننى أُنذع إلى الموت » وفكر كلايست في ساعة من ساعات اليأس أن ينضم إلى الجيوش النابليونية لموت في الحرب كنوع من الانتحار ، ولكنه نبذ هذه الفكرة وقفل راجعاً إلى ألمانيا . والظاهر أن هاينرش كان لا يجد الشجاعة الكافية ، أو لا يريد أن يموت متحرراً هكذا بمفرده ، وكان يفضل أن يضع نفسه في موضع ينصب عليه فيه الموت انصباباً ، أو أن يشترك مع آخر أو أخرى في تنفيذ الانتحار على نحو ما سئى فيما بعد . ومرض هاينرش فون كلايست في طريق عودته مرضاً شديداً أقعده في ماينتس . فلما أبل استأنف رحلته وقصد فيلاند فزاره والتقى بلويزه ثم عاد إلى بوتسدام وبذل جهوداً كبيرة للعودة إلى العمل بالحكومة . لكن القصر الملكي كان يتشكك فيه لغرابة تصرفاته ، ولترحاله في بلاد العدو في أوقات حرجية ، ولتركه الجيش وانصرافه عن العمل الحكومى مرة . وفي النهاية نجحت الجهود ووافق القصر على تعيينه في وظيفة بمدينة كورنيسبرج بروسيا الشرقية (ضمت إلى روسيا بعد الحرب العالمية الثانية) : وكانت كورنيسبرج مدينة تفيض بالنشاط الثقافى والعلمى والسياسى . كان فيها الأستاذ كريستيان ياكوب كراوس يدرس في جامعتها فلسفة عملية ينهج فيها منهج كانط من ناحية ومنهج آدم سميث من ناحية ثانية . ولنا نعلم

إذا كان كلايست اتصل بهذا الأستاذ أم لم يتصل به ولكننا نعلم أن مسرحيته الرائعة « الأمير فريدرش فون هومبورج » فيها صدق كبير لفلسفة كانط واتجاه كراوس في تفسيرها . ثم اننا نعلم كذلك أن كلايست اتصل برجالات بروسيا الشرقية مثل أورسفالد ودونا وشون الذين اشتركوا بعد سنوات طويلة في حركة الإصلاح التي أعلنها فون شتاين وتمثلت في ثورة بروسيا الشرقية على نابليون (١٨١٣) دون انتظار أمر من الملك .

واستمرت إقامة كلايست في كونيجسبرج من مايو ١٨٠٥ إلى آخر ١٨٠٦ عاصر خلالها تغيرات سياسية جمة بالغة الأهمية . كانت سياسة بروسيا حول عام ١٨٠١ مبنية على الاعتقاد في امكانية التعايش السلمي بين بروسيا الملكية وفرنسا الثائرة ، فالنمّت بالحياة في الخارج والداخل . وما جاء عام ١٨٠٥ حتى تأكد خطأ هذه السياسة . في ذلك العام مجرد نابليون جيوشه وانقض على القوات النمساوية الروسية المتحالفة وهزمها وبدأت فرنسا تتبع سياسة توسعية . واتضح للسانسة في بروسيا أن سياسة الحياد ستضع بلادهم لقمة سائغة في فم الدكتاتور الزاحف وأن تغير السياسة الروسية أمر لا مفر منه وأن السياسة الجديدة لا بد أن تكون سياسة ألمانية قومية .

وجاء هذا الاتجاه الجديد في السياسة الروسية على هوى كلايست ، فقد علمنا في مواضع كثيرة أنه كان يكره نابليون ويسخط عليه ، فزاد تحفظه به وحنقه عليه حتى تساءل : « لم لا يوجد شخص ، شخص واحد فقط يسدد الرصاص إلى رأس ذلك الشبح القبيح الذي حل بالعالم ؟ ماذا يريد هذا اللاجئ بالضبط هذا ما أود معرفته » . كان من الممكن أن يتحول هذا الاندماج في الشعور القومي الوطني العام إلى سبب يعيد إلى نفس كلايست الحائرة أترانها ، ولكن الأحداث بينت أن اضطراب نفسه كان أعمق بكثير من أن يجدى

معه شيء من هذا القليل . المهم أن كلايست اندفع في التيار الوطني المناهض لنابليون اندفاعاً عميقاً ، حتى أنه كتب إلى الوزارة آتشد يطالبها بالألا تراجع أمام نابليون خطوة وحشاً على التصدي له . وتفجر ينبوع الأدب في نفسه دفاعاً ، وارتبط تدفقه باعتلال صحته . فطلب أجازة للاستشفاء ، وذهب إلى حمامات ييللاو . لكنه لم ينل الراحة التي كان يشدها ، وعكف على أعماله فأنشج وعدل وجدد . كتب « المركز فون أو » و « ميشائل كولهاز » وأتم « الجرة المحطمة » وجهر « أمفريون » للطبع وكتب شيئاً في « بنزليا » وصاغ « زلزال شبلي » الصياغة النهائية .

نزلت بروسيا الحرب ضد نابليون ففشلت فيها المرة بعد المرة ، وتوالت أخبار الهزيمة في بينا وأورشدت ، وانتصر نابليون ، وصرخ هاينرش فون كلايست « ٤٠ ألف جندي يحتشدون في الميدان ولا ينتصرون ! » وفي أواخر يناير ١٨٠٧ سافر كلايست بصحبة ضابطين مسرحيين من بروسيا الشرقية إلى برلين وكانت في يد الفرنسيين . ولستنا نعلم للآن سبباً لهذه الرحلة الخطيرة ، وبمبل نفر من المؤرخين إلى الاعتقاد بأن كلايست كان مكلفاً بمهمة سرية . كل ما نعرفه على وجه التحديد أن كلايست قبض عليه وزج به في السجن ، وفشلت كل الجهود التي بذلت لاطلاق سراحه . وفي فبراير عام ١٨٠٧ نقل كلايست إلى فرنسا ، وعامله الفرنسيون معاملة المجرمين وأهانوه وأذلوه ، ووضعوه في سجن « فور دي جو » ثم نقلوه إلى سجن « شالو على المرن » ومنعوا عنه الورق والقلم في أول الأمر ، ثم سمحوا له بهما بعد ذلك ، فراح يكتب . وفي يوم من الأيام فتحوا باب السجن وقلعوا به إلى خارجه ، فوقف في الطريق وهو لا يحتكم على شروى قير . واستجدي هذا وذاك حتى تجمع له المال اللازم للعودة ، فعاد إلى دريسدن .

لم يكن وقوع بروسيا وغيرها من الأراضي الألمانية في قبضة الفرنسيين يعني أن أهل هذه المناطق قد رضوا بالهزيمة وقبلوا الاحتلال ورضخوا للتبعية الإمبراطورية النابليونية . إنما بدأت حرب التحرير يقوم بها جمع من الضباط والمدنيين ينظمون أنفسهم في تشكيلات سرية . وكانت أهم حركة هي التي قامت في النمسا . وتحرك ضمير هاينرش معها وكتب مسرحية جديدة « معركة هرمن » توحى بإيمان المؤلف بانتصار معركة التحرير انتصاراً لا ريب فيه . وما لبثت حرب التحرير في النمسا أن انتهت إلى الفشل ، وتحطمت آمال هاينرش فون كلايست . وانتقل بعد ذلك إلى براج (عاصمة تشيكوسلوفاكيا حالياً ، وكانت قديماً مدينة ألمانية) وحاول أن ينشئ فيها مجلة اسمها « جرمانيا » يعبر فيها الألمان عما يجيش في صدورهم . وفشلت المحاولة ، وأدى الفشل به إلى الوقوع في يأس شديد وإلى الإصابة بمرض عضال . حدث كل هذا وأمله ومعارفه في برلين يظنون أنه مات أو فقد . والحق أن معلوماتنا عن هذه الفترة من حياة كلايست قليلة ونفتقر إلى الوثائق . كل ما نعرفه أنه كتب قصائد وطنية مثل « جرمانيا تتحدث إلى أبنائها » تعتبر عنصراً هاماً في حركة التحرير . بل ربما كانت هذه القصائد الوطنية أعظم ما كتب في ذلك العصر في ذلك الموضوع . في هذه القصائد يتحدث كلايست بأسلوب من يعتقد أنه أصبح لسان أمته .

وبدا هاينرش فون كلايست محاولة أخرى ، تتجه هذه المرة إلى الجمهور الواسع في برلين . فأخرج في أول أكتوبر ١٨١٠ جريدة يومية اسمها « برلينر آبند بليتر » فيها أخبار بوليسية ، وأخبار مثيرة ، وأخبار عن الحوادث والحرائق ، وأخبار محلية . جريدة من نوع جرائد البولفار . ووزع العدد الأول مجاناً من قبيل الدعاية ، ولاقت الجريدة نجاحاً هائلاً . لكن النجاح ما لبث أن اعتراه الضمور التدريجي حتى

كانت دريسدن ، العاصمة السكسونية ، تعج في ذلك الوقت بتيارات أدبية منها تيارات الحركة الرومانتيكية ، وكان أهل دريسدن ، إذا قورنوا بأهل بروسيا المحتلة المنكمرة ، يتمتعون بالحرية ، رغم أن سكسونيا كانت خاضعة لنابليون بلخولها في عصبة الراين . بقي كلايست في دريسدن ، ووجد فيها جمهوراً لمسرحياته وقصصه . بل إن بعض الجرائد تحدثت عنه ووصفته بأنه أديب ممتاز ، وارتفع نجمه في دريسدن حتى أنه يروى أن بعض المهتمين بالأدب قلموا إليه على مائدة عامة تاجاً من الغار تقديراً لبراعته . وفي صيف ١٨٠٧ تمت بنزلياً نهائياً وأرسلها في العام التالي إلى الناشر كوتا . وانجبه كلايست في نشاطه انجباها فيه شيء من الجدة . فقد أخرج بالاشتراك مع آدم مولر في مطلع عام ١٨٠٨ مجلة « فوبوس » مجلة للفن » ، شهرية . نشر كلايست في هذه المجلة بعض مؤلفاته السابقة كاملة ، ونشر من مؤلفاته الأخرى مقتطفات ، وكان طابع المجلة عموماً طابع الرومانتيكية . وحاول كلايست اجتذاب جوته للكتابة فيها ولكن جوته لم يفعل . وما لبثت العلاقة بين كلايست وجوته أن فترت وتحولت إلى كراهية خاصة بعد أن قطعت مسرحية « الجرة المخطئة » ومثلت مقطعة على مسرح فاعمار ففشلت . لم يكتب جوته إذن في المجلة ، التي ما لبثت أن ماتت ولها من العمر عام وبعض عام .

كانت علاقة كلايست بمولر علاقة فريدة . خاصة من ناحية مولر . كان مولر يعتبر كلايست أعظم أديب معاصر وكان يحسب له على هذا الأساس حساباً ، ولكنه كان كثيراً ما يختلف معه ويتنازع . وقد ذكر مولر أن كلايست كان ينتج كثيراً وهو راقد في فراشه يلسن الغليون بلا توقف ، وأن كلايست كاشفه مرة بعزفه على الانتحار ورجاه أن ينتحر معه ، لأنه لم يكن يريد أن ينتحر بمفرده .

انتهت الجريدة بعد العدد ٧٢ ، لأن الجريدة لم تستطع الاحتفاظ بمستواها لأنها لم تستمر في التجديد ، وحاول كلايست في ديسمبر ١٨١٠ أن ينقذ الجريدة من الخراب بتحويلها إلى جريدة حكومية أو إلى جريدة تحصل على إعانة من الحكومة . ولكن المحاولة باءت بالفشل . كان فشل الجريدة وفشل محاولة إنقاذها بتحويلها إلى جريدة حكومية صدمة كبيرة لهاينرش فون كلايست . وشاء القدر أن يضيف إلى هذه الصدمة صدمة أخرى ، فماتت الملكة لوبيزة التي كانت تصرف له معاشاً متواضعاً ، فأصبح خالي الوفاض ، لا يجد إلا القليل الذي يبعث به إليه ناشرو أعماله والذي يستجديه من أخته . حتى أخته ابتعدت عنه بعد إلحاح الأسرة ، وكان هاينرش يريد جر رجلها إلى مشروعاته الصحفية ، الفاشلة .

كان كلايست في وسط هذه المحنة لا يجد تفريجاً لكربه إلا عند واحدة من بنات عمومته ماريا فون كلايست ، في الخمسين من عمرها ، على وشك الطلاق دون ذنب منها ، واسعة الصدر ، واسعة العلم . شكها لها محنته ، فسمعت له ، ورجاها أن تسير معه إلى الموت فلم تفهم ، وظلت وفية له ، حتى تلقت آخر ما كتب . وتعرف كلايست على بائسة من الحياة هي هنريته فوجل ، كانت مصابة بمرض لا شفاء له ، يعتقد النقاد أنه سرطان في الرحم ، وأخبرها طبيبها بأن آلامها لن تنتهي . كان هاينرش فون كلايست كما أشرنا من قبل يبحث عن شخص ينتحر معه ، فلم يجد . آدم مولر رفض . ماريا فون كلايست رفضت هي الأخرى . وحاول هاينرش مع هنريته فوجل فوافقت ، بل وتحمست للفكرة ، مع أنها لم تكن وثيقة الصلة به . لم تكن هنريته خليلته ، بل كانت معجبة به ميالة إليه على نحو ما ، فقد كانا يشتركان معاً في عزف بعض القطع الموسيقية .

وأعد هاينرش خطة الانتحار بمنتهى الدقة . ففي ٩ نوفمبر ١٨١١ كتب إلى ماريا فون كلايست يقول : « وسط نشيد الانتصار الذي تبدأ روحى في هذه اللحظة إنشاده للموت ، لا بد أن أفكر فيك . . لقد اتخذت لي أثناء غيابك عن برلين صديقة بديلة لك . . تريد أن تموت معي . . إنني أموت لأنه لم يبق لي على الأرض شيء أعلمه أو أجتنيه . . وداعاً ، أنت الوحيدة على الأرض التي أتمنى أن أراها في الآخرة » .

وفي اليوم التالي كتب لها يقول : « لقد شقت خطاباتك قلبي ، يا عزيزتي ماريا ، وأؤكد لك أنه لو كان الأمر في امكاني ، لصرفت النظر عن القرار الذي اتخذته بالموت . ولكنني أقسم لك أنه يستحيل على استحالة كاملة أن أظل على قيد الحياة بعد ذلك . إن روحى مجروحة جرحاً شديداً حتى أنني أود أن أقول إنني عندما أخرج أنفى من النافذة أتألم من النور الذي يسقط عليه . . لقد أدى اشتغالي الدائم بالجبال والأخلاق منذ صباى المبكر سواء في أفكارى أو كتاباتي ، إلى أنى أصبحت حساساً لدرجة أن أقل الهجات . . تؤلمني ألماً مضاعفاً . . لقد أحببت اخوتي . . من كل قلبي ، ورغم أنني لم أتحدث من قبل عما سأذكره الآن ، فإنه من المؤكد أن أملاً من أحب وأعنى آمالي كان إتاحة السعادة والمجد لم عن طريق أعمالى ومؤلفاتى . حقيقة إن الاتصال بي كان في الفترة الأخيرة أمراً خطيراً من بعض النواحي . وأنى لا أهتمهم بشيء . لأنهم أنصرفوا عنى انصرافاً ظل يشدد كلما فكرت في المحنة العامة التي كانت تثقل كاهلهم هم أيضاً . ولكن مجرد التفكير في عدم اعترافهم بالفضل كبيراً كان أو صغيراً ، الذي حقيقته ، وإحساسي بأنهم يعتبرونني عضواً تافهاً في المجتمع الإنساني لا يستحق المشاركة بعد الآن ، يؤلمني ألماً لا حد له ، وتغرمنى السعادة كلها التي كنت أرجو أن يحققها المستقبل ،

ب) أعمال كلايست

المؤلفات التي بقيت ووصلت إلينا هي الجزء الأكبر من أعمال هاينرش فون كلايست . أما الباقي فقد حرقه صاحبه (روبرت جيسكارد مثلاً) أو ضاع نتيجة الإهمال مثل « قصة نفس » . وتنقسم أعمال هاينرش فون كلايست إلى :

أولاً - مسرحيات :

- ١ - أسرة شروفتشتاين ١٨٠١ .
- ٢ - روبرت جيسكارد ١٨٠٢ (٥٠٠ سطر من الأول) .
- ٣ - الجرة المخطئة ١٨٠٦ .
- ٤ - أمفريون ١٨٠٧ .
- ٥ - بنزليا ١٨٠٨ .
- ٦ - معركة هرم ١٨٠٨ .
- ٧ - كيتشن فون هايلبرون ١٨٠٨ .
- ٨ - الأمير فريدريش فون هومبورج ١٨١٠ ؛ (ترجم إلى العربية) .

ثانياً - قصص :

- ١ - ميشائل كولهاز (ترجمت إلى العربية) :
- ٢ - المركبة فون أو .
- ٣ - زلزال في شيل .
- ٤ - خطبة في سانت دومنجو .
- ٥ - منسولة لوكارنو .
- ٦ - اللقيط .
- ٧ - القديسة تيسيسياية أو قوة الموسيقى .
- ٨ - الزبال .

ثالثاً - طرائف ، قصص قصيرة ، حكايات :
حوالى ٣٠ قطعة .

بل ويسمى في الماضي كله . ثم التحالف الذي عقده الملك الآن مع الفرنسيين ليس من شأنه أن يجعلني أتمسك بالحياة . . أضيفي إلى هذا أنني وجدت صديقة تهيم روحها كالنسر الصغير ، صديقة لم أجد مثيلاً لها في حياتي . نفهم حزني على أنه حزن عظيم ، ثابت الجذور ، مستعص على الشفاء ، وتريد لهذا أن تموت معي رغم أنها أوتيت من الوسائل ما كان يمكن أن يسعدني هنا . . إنها تركت من أجل أبي يعبدها ، وزوجاً كان من الكرم بحيث تركها لي ، وابناً جميلاً كشمس الصباح بل أجمل ، وستفهمين أن كل همى التهلل لا يدور إلا حول البحث عن هابوية ذات عمق كاف حتى أهوى فيها معها - وداعاً ، مرة ثانية ! . .

وعندنا تفصيلات دقيقة عن ساعات هاينرش وهزيبته الأخيرة . في يوم ٢٠ نوفمبر ذهباً إلى فندق على بحيرة فانزيه فأكلوا وتناولوا القهوة ثم ذهباً كل إلى حجرته ، فكتبها خطابات وناما . وفي اليوم التالي سدد حساب الفندق ، وكلفنا صاحب الفندق بارسال ساع بالخطابات إلى برلين ، ثم تناولوا الطعام وشربوا القهوة ، ثم خرجوا ، وساروا إلى البحيرة نحو خمسين خطوة . وسمع من بالفندق ومن حوله طلقتين . وأسرعت زوجة صاحب الفندق إلى مكان الرصاص فوجدت جثتين هامدتين . كان كلايست قد سدد المسدس إلى قلب صديفته من ناحية اليسار ثم دس المسدس في فمه ونسف مخه . ودفنت الجثتان (هاينرش فون كلايست ٣٤ عاماً - هزيبته فوجل ٣١ عاماً) في المكان نفسه ، وكتب على قبره « عاش وغنى وتألّم في وقت عصيب والتمس الموت هنا فوجد الخلود » .

وأخيراً ما كتب : خطاب إلى أخته أولريكة يقول فيه :
« لقد فعلت ، لا أقول ما في طاقة أخت ، بل أقول ما في طاقة بشر ، لأنقاذي . والحقيقة أنه لم يكن من الممكن فعل شيء من أجل على وجه الأرض . . » .

رابعاً - مقالات سياسية :

نشرت في جريدة « برلينر آبنده بليتر » وبعضها كانا معداً لينشر في جريدة « جرمانيا »

خامساً - مقالات عن الفلسفة والفن والأدب :

بعضها نشر في جريدة « برلينر آبنده بليتر » وبعضها لم ينشر في حينه . وأهم هذه المقالات مقالة « عن مسرح العرائس » نشرت في جريدة « آبنده بليتر » .

سادساً - قصائد :

بعضها قصائد مناسبات . مثلاً لتحية الجنرال فون تسينجه وزوجته بمناسبة العام الجديد (١٨٠٠) . وأهمها القصائد السياسية مثل « جرمانيا تتحدث إلى بنيا » .

(ح) الجرة المحطمة

في ديسمبر عام ١٨٠١ كان هاينرش فون كلايست في سويسرا ، لاذ بها بعد طول جيرة واضطراب وتحبط في فرنسا ، لاذ بها بحثاً عن النجاة من أول أزمة تعرض لها في حياته . وفي مطلع عام ١٨٠٢ كان هاينرش فون كلايست يتردد كصديق على الأديب هاينرش شوكة في بيته برن . وهناك التقى بلودفيج فيلاندر ابن الأديب الألماني الشهير مارتن كريستوف فيلاندر ، وهاينرش جنستر ابن الأديب الألماني المعروف سالومون جنستر . كان هؤلاء الأدباء الشبان يلتقون ويتحدثون في الأدب والفنون ويطالعون طرفاً من أعمالهم . وفي لقاء من هذا النوع تولدت فكرة « الجرة المحطمة » . وقد حكى هاينرش شوكة في كتاب له باسم « نظرة إلى الذات » صدر عام ١٨٤٢ ، القصة : « وهكذا اجتمعنا ، كرامة فرجيل ، لتنافس في قرص الشعر . وكانت في حجرتي صورة فرنسية مطبوعة بالنحاس اسمها « الجرة المحطمة » . رأينا في أشخاصها حبيبين حزينين ، وأماً ثائرة معها جرة من الفخار

المسقول الملون ، وقاض ضخم الأنف (ورأينا أن نتنافس في تسج عمل فني حول هذه الصورة) كان على فيلاندر أن ينشئ قصيدة ، وكان على جنستر أن ينشئ قصة ، وعلى كلايست أن ينشئ كوميديا . « وقد أنشأ كل واحد منهم بالفعل العمل المقترح ، ونال كلايست الجائزة .

« الجرة المحطمة » كوميديا في فصل واحد ، أو على الأصح كوميديا بلا فصول تدور حول الأشخاص التاليين :

فالتر : مستشار

آدم : قاضي محكمة القرية

ليشت : كاتب المحكمة

السيدة مارتة رول

ايغه : ابنتها

فايت تومبل : فلاح

روبرشت : ابنه

السيدة بريجنجه

بالإضافة إلى أشخاص ثانويين : خادم ، حجاب ، خادمات .. الخ .

وتجرى الأحداث في القرن الثامن عشر في قرية هولندية قرب أوترشت ، وعلى وجه التحديد في قاعة المحكمة .

وتبدأ المسرحية بكاتب المحكمة ليشت ، يلتقى بالقاضي آدم ذات صباح في قاعة المحكمة ، ويتبين أن القاضي منحرف المزاج ، مضطرب الحال ، لا يريد أن ينظر في منازعات الناس . وما يلبث الكاتب أن يكتشف أن القاضي مصاب بجروح في رأسه ووجهه . فيسأله عما به ، فيرتبك أشد الارتباك ويدعي أنه تعثر وانقلب وهو يهيم بالهوض من الفراش ، وتصادف وقوعه على المدفأة ذات الأجزاء الحديدية الحادة . وبينما القاضي آدم يحكى محنته ، تأتي الأخبار بأن

المستشار فالتر يقوم بمجولة تفتيشية في المنطقة وبأنه فصل أحد القضاة لهاونه في عمله وونعه حتى حاول الانتحار وتضيف الأنباء أن المستشار فالتر في طريقه ليفتش على القاضي آدم . وهنا يبلغ اضطراب آدم أشده ، ولا يعرف حيلة ينقذ بها نفسه من المصيبة التي يحس أنها توشك أن تحل به . ولا يجد أمامه إلا كاتبه ليشت فبرجوه ألا يبرز طموحه اليوم وأن يقف إلى جواره ، وكان الكاتب ليشت يسعى للحصول على منصب قاضي .

وقبل أن يهيئ القاضي نفسه ويعد العدة لاستقبال الزائر الجليل . يظهر المستشار . ويضطرب آدم أشد الاضطراب خاصة وأنه لا يضع على رأسه الباروكة . ويجلس برأسه عارية حتى من الشعر ، مما لا يليق بالهكمة . ويخترع آدم أسباباً مضحكة مهلهلة يفسر به ضياع باروكته . وتجري محاولات للحصول على باروكة أخرى . ولكنها كلها تفشل . ويرش القاضي على رأسه شيئاً من البودرة ويبدأ الجلسة بأمر المستشار : الجلسة التي سيحضرها المستشار ليتأكد من أن القوانين توضع موضع التنفيذ ومن أن الإجراءات تتبع كما ينبغي . ويندفع إلى قاعة المحكمة جمع من القرويين يتصارعون ويتشائمون ويرجون تدخل القاضي لفض نزاعهم . السيدة مارتة رول تسب روبرشت . ابن الفلاح فايت ثومبل ، وتتهمه بأنه كسر جرة لها كانت في حجرة ابنتها إيفه . ويرد روبرشت بأن ثورة السيدة مارتة ليس مرجعها إلى الجرة . بل إلى العرس . فقد كانت تربطه بإيفه روابط الخطبة . ويسب روبرشت إيفه متهماً إياها بسوء الخلق .

وما أن يرى آدم هذا الجمع حتى ينهار أو يوشك على الانهيار . ويظهر وهو يحاول التحدث إلى إيفه . وتهديدها . قبل أن تبدأ الجلسة . ويراه المستشار وهو يهمس إلى إيفه بشيء فينهره وينبهه إلى مسلم قانونية التحدث إلى المتخاصمين قبل الجلسة . ويبدأ آدم في أخذ الأقوال . مرغماً ، ويحاول تطويل الإجراءات

والمناقشات وإخراجها عن طريقها وادخالها في مسالك ودروب أخرى . وتلبي مارتة بأقوالها ، فتصف الجرة التي أمت إلى المحكمة من أجلها ، وتبين أنها جرة فريدة في نوعها تحمل رسماً قيماً ، وتذكر كيف أنها سمعت بالليل ضجيجاً في حجرة ابنتها وتيفت صوت رجل ، فأسرت إلى حجرة الابنة فوجدتها شاحبة يائسة ووجدت الجرة محطمة على الأرض ووجدت عندها الصعلوك روبرشت . وتضيف أقوالها أن روبرشت أنكر أنه هو الذي كسر الجرة الثمينة وأدعى أن شخصاً آخر هو الذي أوقعها وكسرها . أما أقوال روبرشت فتدور حول أنه كان بالفعل عند إيفه ، وأنه لمع عندها رجلاً لم يستطع التعرف عليه ، لأنه قفز من النافذة ولاذ بالفرار عندما أحس بمقدمه . ويضيف روبرشت أنه قفز وراء هذا المجهول وقذفه بمزلاج الباب ، وظل يطارد في الظلام حتى أوشك أن يمسك به . فدر هذا في عينه حفنة من الرمل . مما أدى إلى توقفه عن المطاردة ويستمع القاضي آدم إلى هذا كله بمزيج من الخوف والخبت ، فهو خائف أن يأتي في كلام الشاهد شيء في غير صالحه ، وهو يلجأ إلى الخبت فيطيل حبل المناقشات ويخرجها عن وجهتها . ويلاحظ المستشار المفتش تصرف القاضي وتعامله على روبرشت فينبهه إلى ما في ذلك من تجاوز لحدود العدل والتقاضى . بل ويضيف إلى ذلك أن هذه القضية ستكون آخر ما ينظر من القضايا . ويصر على ضرورة تتبع الأحداث الواردة في أقوال الشهود للوصول إلى حقيقة الأمر . وكان واضحاً أن إيفه هي التي تملك مفتاح اللفز فهي - ربما وحدها - التي تعرف الرجل الذي كان في حجرتها عندما أتى روبرشت . فلما اتهم روبرشت الاسكاف ليبرشت بأنه هو الفاعل ، حاول آدم توجيه القضية هذا الجرى . ثم يأتي دور إيفه لتلبي بشهادتها ، فيهددها آدم ويتوعدها إن هي نطقت بأسماء أخرى . وتكتفى إيفه بنفي التهمة عن روبرشت ، وتلوذ

(د) حول «الجرة المحطمة»

خرجت كوميدياً الجرة المحطمة كما أشرنا من رسم منقول عن لوحة فرنسية بالاسم نفسه صنعها «لوفو» عام ١٧٨٢ ، عن لوحة (مفقودة) للفنان ديوكور كان اسمها «القاضي أو الجرة المحطمة» . ومن يتأمل الرسم الذي استوحاه هاينرش فون كلايست لا يجد به ما يوحي بأن القاضي مزور مذنب . بين الرسم شاباً وشابة يبدو عليهما الحزن ، والشابة حامل ، أما القاضي فيجلس على منصته ، وقوراً ، لا يبدو عليه أنه يسب أحداً ، ولا يبدو عليه أنه لا يثق في كاتبه .

وهنا نساءل من أين أتى كلايست بالتفصيلات الكثيرة التي نجدها في كوميدته ؟ وبين البحث أن كلايست في الفترة التي بدأ فيها كتابة «الجرة المحطمة» كان يكثر قراءة سوفوكل ، وبصفة خاصة مسرحيته «أوديب ملكاً» ، وأنه تأثر بهذه المسرحية تأثراً كبيراً يؤكد ذلك إشارته إلى سوفوكل في مقدمة «الجرة المحطمة» ، في معرض مقارنته بين سؤال القاضي آدم عن محطم الجرة وبين سؤال «أوديب ملكاً» عن قاتل لايبوس . والحق أن وجه الشبه بين آدم وأوديب كبير : أما أحداث «أوديب ملكاً» التي نشر إليها ، فتتلخص في إصابة طيبة بالطاعون والتجاء أهلها إلى الملك أوديب ملتجئين معونته للمرة الثانية ، وكانت معونته الأولى تتمثل في انقاذهم من الضر الذي كان الحيوان الفظيع أبو الهول (سفنكس) ذو الرأس البشري ينزله بهم . يبحث أوديب إلى دلفي من يسأل العرافة عن سبب الطاعون ، ويأتي الجواب : الطاعون الذي حل بطيبة سببه عدم الثأر للملك لايبوس الذي مات مقتولاً . فيكرس أوديب جهوده للبحث عن قاتل لايبوس . ويحاول العراف أن يصرفه عن هذا الأمر فلا ينصرف . فيكشف له الأمر : قاتل لايبوس هو أوديب نفسه . لكن الأمر يبدو في نظر أوديب كلغز : هذا اللغز

بالصمت . والظاهر أنها كانت خائفة من ذكر الفاعل الحقيقي ، حتى لا يؤدي ذكره إلى أذى يلحق روبرشت . ويأتي بعد ذلك دور الشاهدة بريجيت : فتلقى شهادتها الضوء على هذه القضية الغامضة . ويبدو أن آدم كان يتوقع هذه النتيجة فبذل جهداً جهيداً ليصرف نظر المستشار عن القضية من ناحية وليبعد الشبهة عن نفسه من ناحية ثانية . وتتلخص شهادة بريجيت في أنها وجدت باروكة هي باروكة القاضي (يتضح أن القاضي فقدتها أثناء فراره من بيت إيفه وتعرضه لمطاردة روبرشت) . ونحكي بريجيت كيف تعرفت على صاحب الباروكة ، بأن تبعت آثار الأقدام فوجدتها تنتهي إلى بيت القاضي ، وفحصت آثار الأقدام فوجدتها للقاضي دون شك فقد كان له قدم مشوهة . على أن بريجيت لم تهم القاضي بشيء صراحة واكتفت بالإشارة المبهمة . واعتمد القاضي آدم على هذا فحكم بإدانة روبرشت وبالزج به في السجن . وهنا نخرج إيفه عن صمتها وتعلن أن القاضي نفسه هو الذي حطم الجرة ، ونحرق ساجدة أمام أقدام المستشار لينقذ من المؤامرة الدنيئة التي دبرها القاضي آدم ليصرفها عن روبرشت مدعياً أن السلطات طلبته للخدمة العسكرية في الهند وكان معروفاً أن من يذهب إلى تلك الحرب لا يعود منها ، وتنتهي إلى ليلة دخل عليها القاضي حجرتها متسللاً فطلب منها ما لا تستطيع النطق به نظير تدخله لدى السلطات لإلغاء طلب روبرشت . وهكذا تنتهي خدمة القاضي آدم بفضيحة ، ويعين المستشار فالتر الكاتب ليشت خلفاً له ، ويقرر أنه سيخفف عن آدم العقاب إن كانت حسابات المحكمة مضبوطة . ويتصالح روبرشت وإيفه . لكن السيدة مارتة لا تقبل هذه النهاية التي انتهت إليها قضية «جرتها المحطمة» ، وتصمم على تقديم شكوى إلى السلطات العليا في أوترشت .

يتكشف تدريجياً . كان العرافون قد تنبأوا لأبيه لايبوس بأنه سيموت مقتولا على يد ابنه . فنبذ ابنه أوديب . وكبر الابن أوديب ، في قصر الملك بوليبيوس وهو يعتقد أن ذلك الملك هو أبوه . وحدث يوماً أن صادف أوديب في الطريق رجلاً مسناً اشتبك معه وقتله ، كان هذا الرجل هو لايبوس ، أبوه . . . إلى آخر المسرحية . والفرق بين آدم وأوديب هو أن آدم كان يسأل وهو يعلم الجواب الأليم ويجهد في إخفائه أو تمويهه ، وأوديب كان يسأل وهو لا يعلم الجواب الأليم . ولكن القاسم المشترك موجود . أصله من سوفوكل .

وناحية التشابه الثانية التي نود الإشارة إليها في هذا المقام ، هي اللغز وطريقة تكشفه . والأديبان يتبعان طريقة واحدة (كلايست يقلد سوفوكل طبعاً) إذ يقدمان لغزاً ، ثم يأتي الأشخاص الواحد تلو الآخر فيكشفون أمره « تحليلاً » . وكلايست حور الطريقة السوفوكلية فأصبحت عنده تتخذ شكل « الاستجواب » أو « الادلاء بالأقوال » ، ومسرحيات كلايست كلها بلا استثناء تقريباً قائمة على هذه الطريقة :

ويعتقد بعض النقاد أن كلايست تناقش مع فيلاند الكبير في فاممار (أكتوبر ١٨٠٢ - فبراير ١٨٠٣) في الفن الأرسطوفاني خاصة . والمعروف أن فيلاند كان مهتماً اهتماماً كبيراً بالأدب اليونانية وكان حجة فيها ، وكان في ذلك الوقت حاكماً على إخراج ترجمات لها . وربما دار الحديث بين كلايست وفيلاند حول تكتيك سوفوكل وأحسن فيلاند بأن كلا قد لمس وترأ أساسياً في فن الأديب القديم ، ظهر في حكمه عليه .

إذا صح افتراضنا ، يكون سوفوكل هو أول مصدر استقى منه كلايست « المكملات المسرحية » لرسم « الجرة المخطمة » ، المكملات اللازمة لتحويله الصورة إلى دراما . وسوفوكل هو في رأينا المصدر الأول . وهناك مصادر أخرى ، نرى أنه استقى منها مكملات أخرى . في بحثنا عن أصل شخصية المستشار

المفتش التي أضافها كلايست إلى الصورة ، نشع على شكسبير ومسرحيته « دقة بدقة » خاصة التي تلقى ضوئاً على هذه الشخصية ، بل وعلى نواح كثيرة أخرى . مسرحية شكسبير تدور حول أمير فيينا فستيو الذي يكلف وزيره أنجيلو بالسهر على تنفيذ قانون قاس لإصلاح ما فسد في البلد من أخلاق . وتعرض حالة كلاوديو وجوليا فيحكم أنجيلو على كلاوديو بالإعدام . ونحاول ايزابيلا أخت جوليا أن تثني أنجيلو عن عزمه تنفيذ حكم الإعدام ، فيطلب شرفها ثمناً لذلك . ويتدخل الأمير ، متكرراً في ثياب راهب ، وينصح ايزابيلا بالالتجاء إلى الحيلة ، والتظاهر بالقبول ثم تقديم ماريانا إلى أنجيلو في الظلام . لكن أنجيلو رغم حصوله على مأربه ، يصر على إعدام كلاوديو . وهنا يحضر الأمير ويجري محاكمة أنجيلو على رأس الأشهاد ويكيل له بالصاع الذي كان هذا يوشك أن يكيل هو به لكلاوديو .

شخصية المستشار المفتش الذي يرد الحق إلى نصابه شخصية استوحاها كلايست على ما يبدو من شخصية الأمير فنسنتيو : شخصية صاحب السلطة العليا الذي يتدخل في الوقت المناسب ليقاضي القاضي أو الحاكم الظالم . ويبدو أن كلايست تأثر بالمسرحية أبعد من هذا ، فأخذ منها عناصر أخرى نثب منها إلى محاولة القاضي (أنجيلو في حالة شكسبير) الاعتداء على فضيلة إيقه (ايزابيلا في حالة شكسبير) والتهديد بقوة المصعب . والحق أن تحليل أعمال كلايست لا بد أن تصل في أعماقها إلى طبقتين على الأقل ، الأولى المسرح اليوناني القديم ، والثانية المسرح الشكسبيري . والعمل الكلايستي قائم على فلسفة كانط ، أو ما اعتقد كلايست أنه فلسفة كانط ، وأهم ما فيها أن الحياة أساسها التناقض ، وأنها تحتل أكثر من معنى ، وأنها تستعصى على التعليل ، وأنها تجذب المرء وتنفره في آن واحد ، الدنيا فيها شيء مضحك .

هـ) من الجرة المحطمة

المشهد الأول

المنظر : قاعة المحكمة

آدم يجلس ويضمد ساقه . ليست يخلخل

لست : آه ، يا ساتر ، ماذا دهاك يا عم آدم ! قل لي ، كيف تغير شكلك هكذا ؟

آدم : نعم ، إن الإنسان لا يحتاج لكي تزل قدماء إلا إلى قلمين . هل هناك فوق هذه الأرضية الملساء شيء يمكن أن يرتطم به إنسان فيزل ؟ ومع ذلك فقد زلت قدمي هنا ، لأن كل إنسان يحمل في ذاته الحجرة العثرة التي يرتطم بها ويزل .

لست : لا ، يا للعجب ! تقول يا صديقي إن كل إنسان يحمل الحجرة العثرة ... ؟

آدم : نعم ، تحملها في ذاته .

لست : أعوذ بالله .

آدم : ماذا تريد ؟

لست : إنك تنحصر من جد زلوك زل في الأيام الأولى للخلقة زلة أصبح بسببها مشهوراً في العالمين . ولعلك ... ؟

آدم : لعل ماذا ؟

لست : لعلك أنت أيضاً ... ؟

آدم : لعل أنا ... ؟ أظن أنك ... ولكني قلت لك إنني زلت هنا .

لست : فزلت هكذا زلة يستعصى وصفها على الواصفين ؟

آدم : أصبت ، زلة يستعصى وصفها على الواصفين لشدة قبحها .

لست : ومتى وقعت تلك الواقعة ؟

آدم : الآن ، عندما كنت أهم بالزول من السرير . كنت أحرك لساني بأغنية الصباح فإذا بي

أنتقلب فأقع فيه ، وإذا بالله سبحانه وتعالى يلوي قدمي قبل أن أبدأ يومي .

لست : ويلوي قدمك اليسرى بلا شك ؟

آدم : اليسرى ؟

لست : هذه ، الممددة ؟

آدم : بالضبط .

لست : سبحانك ربي من إله عادل ! القدم التي سارت في طريق الخطيئة فأثقلت ؟

آدم : القدم ! تقول ، أثقلت ؟ لماذا ؟

لست : هذه القدم المعوجة ؟

آدم : نعم القدم المعوجة . وإن كانت قدمي كلتاها معوجتين .

لست : لا ، اسمع لي . أنك بهذا تظلم قدمك اليمنى . قدمك اليمنى لم تتشرف بهذا التضخم ، ولها جرأة على العثرات .

آدم : هه ! ما تكاد قدم تزل حتى تتبعها الأخرى .

لست : وما الذي شوه وجهك على هذا النحو ؟

آدم : وجهي أنا ؟

لست : يا للعجب ؟ ألا تعلم بما حدث له ؟

آدم : أكذب لو قلت أنني أعلم أن شيئاً حدث له - ماذا به ؟

لست : ماذا ألم به ؟

آدم : نعم ، قل لي يا صديقي .

لست : شكله بشع .

آدم : وضع كلامك .

لست : وجهك مشوه ، يشي الرعب فيمن يراه . وخلقك تنقصه قطعة ، قطعة كبيرة ، ولا

تسألني عن حجمها ووزنها ، فلا أستطيع تقدير ذلك بغير ميزان .

آدم : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم .

- لشت : (محضر مرآة) . هه ، تأكد أنت بعينيك .
 إن خروفاً تطارده الكلاب فترج به وسط
 الأشواك لا يفقد من الصوف قدر ما فقدت
 أنت من اللحم ، والله وحده يعلم أين .
- آدم : هه ! نعم ، صدقت . منظر قبيح . حتى أنفى
 أصيب .
- لشت : وعينك .
- آدم : لا ، يا صديقى ، عيني لم يصيبها شيء .
- لشت : آه ، هنا ضربة مستعرضة توحى بأن فاعلها
 سفاك متعطش إلى الدم ، ويكاد المرء يجزم
 بأنه عبد ضخم غضوب مصور .
- آدم : هذه هى عظمة العين . . تصور أننى لم أحس
 بهذا كله مجرد احساس .
- لشت : نعم ، نعم . فالإنسان لا يحس بما يحدث له أثناء
 اضطرام المعركة .
- آدم : المعركة ! ماذا تعنى بالمعركة ؟ . . لقد
 اشتبكت فى معركة مع الجدى المرسوم على
 المدفأة ، لعل هذه هى المعركة التى تعنيها .
- الآن تذكرت ما حدث . الذى حدث هو
 أننى فقدت توازنى ، ومددت كالسكارى
 يداى فى الهواء بحثاً عن شيء أستند عليه ،
 فتعلقت بسرابيلى التى كنت قد علقها بالليل
 على قاعدة المدفأة ليجف ما بها من بلل . هل
 فهمت ما حدث ؟ لقد أمسكت بسرابيلى
 وأنا أعتقد بغباثى أننى أستند على شيء ،
 فانقطعت أربطتها ، ووقعنا جميعاً : الأربطة
 والسراويل وأنا ، وخررت أنا بجهتي على
 المدفأة ، وبالضبط على الركن الذى يبرز فيه
 الجدى منخاره .
- لشت : (بضحك) عظيم ، عظيم جداً .
- آدم : أعوذ بالله !
- لشت : أول وقعة تشبه وقعة سيدنا آدم ، تقعها من
 السرير .
- آدم : يا حسرتى ! - كنت أريد أن أسألك عن
 شيء - نعم ، هل هناك أخبار جديدة ؟
- لشت : نعم ، تسألنى عن الأخبار الجديدة . يا للمصيبة
 كدت أنسى .
- آدم : تمنى ماذا ؟
- لشت : استعد لزيارة مفاجئة من أوترشت .
- آدم : ماذا تقول ؟
- لشت : سيأتى السيد المستشار .
- آدم : من ؟
- لشت : السيد المستشار غافر سيأتى من أوترشت . وهو
 يقوم حالياً بجولة تفتيشية يفتش خلالها على
 المحاكم وسيكون عندنا اليوم .
- آدم : تقول اليوم . قل لى الحقيقة ؟
- لشت : أقسم لك . كان السيد المستشار أمس فى قرية
 « هولاء » المحاورة وفتش على المحكمة هناك .
 وقد رأى بعض الفلاحين الخيل تركب اليوم
 فى عربته لتقله إلى هويزوم .
- آدم : اليوم . المستشار . يأتى إلى هنا . من أوترشت .
 للتفتيش . هل يصدق لإنسان أن هذا الرجل
 الكريم الذى يجز صوف حملاته بنفسه ،
 ويكره المقلب ، يأتى ، كما تقول إلى
 « هويزوم » ليغيظنا .
- لشت : ما دام قد وصل إلى « هولاء » ، فهو آت بلا
 شك لى « هويزوم » . وأنصحك أن تأخذ
 حذرك .
- آدم : ما عليك .
- لشت : لقد أبلغتك .
- آدم : وأنا أقول لك ابعد عني بتخريفك .

لشت : لقد رآه الفلاح بعيني رأسه ، صديقى بالله عليك .

آدم : ومن يعرف أى رجل ذلك الذى رآه المملوك الأعمش . إن هؤلاء الصعاليك لا يعرفون الفرق بين الوجه والقفا ، إذا كان القفا حليفاً هات قبعة وضعها على عصاى ولف العصا بمعطف وضع تحتها حذاء ، وأدخل عليها صعلوكاً تجده يعتبرها من تشاء من الناس .

لشت : شأنك . استمر فى تشكك حتى تجده يدخل عليك من هذا الباب .

آدم : هو ، يدخل ! دون أن نخطرنا بمقلعه سلفاً .

لشت : يا للغباء ! إنك تتحدث كما لو كان القادم هو المفتش السابق ، المستشار فاخهولدر . المفتش الآن هو المستشار فالتر .

آدم : ولو كان هو المستشار فالتر ! دعنى وشأنى .

لقد أقسم الرجل الأمين وهو يؤدى عمله مثلنا حسب القوانين القائمة والعرف السائر :

لشت : ولكنى أؤكد لك أن المستشار فالتر فاجأ «هولا» أمس وفتش على الخزانة وعلى السجلات وعزل القاضى والكاتب . أما لماذا عزلها ؟ فهذا ما لا أعرفه .

آدم : أعود بالله . الفلاح أبلغك بهذا ؟

لشت : بهذا وبكثير غير هذا

آدم : هكذا ؟

لشت : أتريد المزيد ؟ عندما ذهبوا صباح اليوم إلى

القاضى المغزول وكان محبوساً فى بيته : وجلوه فى الجرن : معلقاً فى عرق من عروق السقف

آدم : ماذا تقول ؟

لشت : فحضر أهل المروعة وحلوه وأنزلوه وظلوا يذلكونه ويرشونه بالماء حتى ردهه إلى الحياة إلى الحياة العارية .

آدم : هكذا ؟ ردهه إلى الحياة ؟

لشت : ولكن كل شيء فى داره مخنوم بالشمع الأحمر ، كل شيء محجوز عليه ، والرجل الآن أقرب إلى الجثة منه إلى الإنسان الحى ، انتهى وورث منصبه وارث .

آدم : آه ، سبحان الله ! لقد كان كلباً مقيتاً غارقاً فى المللذات . ولكنى أقسم بحياتى أنه فيما عدا ذلك من الأمور كان رجلاً شريفاً ، وإنساناً تحب أن تجالسه . أما فى المللذات فكان خسيساً خسيساً خسة فظيعة ، هذا حقيقة لا بد أن يقال . وإذا صح أن المستشار كان اليوم فى «هولا» فلا شك أن المسكين ذاق الأمرين .

لشت : وقال الفلاح إن حادثة القاضى هذه هى التى عطلت المستشار عن الحضور إلى هنا على الفور ، ولكنه سيصل هنا ظهراً .

آدم : ظهراً ! حسناً ، يا صديقى ! وعلينا أن نبين الآن حقيقة صداقتنا ، فأنت تعلم ، ولا يخفى عليك أن اليد الواحدة لا تصفق . وأنا أعرف أنك تتمنى الوصول إلى منصب قاضى قرية ، وأقسم بالله إنك جدير بذلك وأنت لا تقل فى هذا الأمر عن غيرك . ولكن اليوم ليس يوم السعى لتحقيق هذه الأمنية ، دع الكأس يمر عليك إلى غيرك ولا تمدن يدك إليه .

لشت : يا سيادة القاضى . تقول هذا على ! هل ترتاب فى ؟

آدم : إنك تحب الكلام المنمق : وقد درست - رغم تقول البعض - سيسرون فى المدرسة بأمرودام لكن أعقل طموحك اليوم ، وأطعنى . وستعرض فى المستقبل ظروف تستطيع أن تبرز فيها بفنك .

لشت : ونكون زميلين ! دع عنك هذا الحديث !

آدم : وأنت تعلم أن ديموستين العظيم كان يسكت
إن كان الوقت يستوجب الصمت . فأتبع
مثله . وسأعرف كيف أكافئك على صمتك
بطريقتي ، رغم أني لست ملك مقدونيا .

لشت : دع عنك هذا الشك ، هل حدث مرة
أنى . . . ؟

آدم : أما أنا ، فأتبع من جانبي مثل ديموستين ،
مثل ذلك الأغريقى العظيم . من الممكن طبعاً
أن يدبج الإنسان خطبة يتحدث فيها عن
الودائع المودعة في خزانة الحكمة وعن الفوائد
التي تدرها . ولكن أين ذلك الإنسان الذى
تسهويه كتابة مثل هذه الخطبة .

لشت : فماذا ترى ؟

آدم : أنا طاهر الثوب لا يمسنى شيء من أمثال هذه
الهم ، والعباذ بالله . وكل ما تناقلته الألسن
عن هذا الموضوع لا يزيد عن أن يكون نكتته
ولدت بالليل الدامس وتخشى أن يطلع عليها
نور النهار الوضاح .

لشت : أعرف هذا .

آدم : رباه ! ثم إننى لا أجد سبباً واحداً يلزم
القاضى بأن يكون وقوراً ثقیلاً الظل كاللدب
القطي خارج قاعة المحكمة .

لشت : هذا ما أراه أيضاً !

آدم : حسناً . والآن تعال معى يا صديقى إلى
السجلات ، أريد أن أرتب الدوسيات
المكلمة التي تبدو كأنها برج بابل .



في سنة ١٩٢٣ في جامعة ماربورج ألف هايدجر كتابه الرئيسي: «الوجود والزمان» الذي أودع فيه زبدة فلسفته كلها ، ويعد من أعظم المؤلفات الفلسفية على مدى تاريخ الفلسفة .

الموسومة الفلسفية

بدوي

ج ٢ ص ٥٩٨

الوجود والزمان لهيدجر

بمقام
الدكتور زكريا إبراهيم

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة

١ - مقدمة عامة

لم يعد مارتن هايدجر غريباً على قراء العربية ، فقد حظيت فلسفته باهتمام الكثير من الباحثين العرب ، كما ترجمت أخيراً إلى لغة الضاد بعض أعماله الفلسفية الهامة مثل : « ما الفلسفة ؟ » ، و « ما الميتافيزيقا ؟ » ، و « هيلدزلن وماهية الشعر » . وعلى الرغم من أن كتاب « الوجود والزمان » قد بقي حتى الآن أكبر عمل فلسفي opus magnum يحمله براع الفيلسوف الألماني العظيم ، فإن من المؤكد أن الكثير من الرسائل الصغيرة التي نشرها هايدجر من بعد قد أسهمت في إزالة ما أحاط بفلسفته من لبس . وربما كان في استطاعتنا أن نقول إن مارتن هايدجر - من بين جميع الفلاسفة المعاصرين - أكثرهم عمقاً ، وأشدهم أصالة . ومع ذلك ، فقد تعرضت فلسفته لهجمات شديدة ، كما استهدفت للكثير من التحريف والتشويه وسوء الفهم . وهكذا اتهم هايدجر بأنه نبي العاطفة ، وداعية « النزعة العلمية » ، وعدو المنطق والعلم ، في حين أن الشغل الشاغل لفكر هايدجر قد بقي دائماً أبداً هو « مشكلة الحقيقة » . وعلى حين أن معظم مؤلفات هايدجر قد

اتسمت بصرامة التفكير ، ودقة التعبير ، والاقتصاد في القول ، فقد زعم البعض أن في فلسفته ضعفاً في البناء المنطقي ، وعموضاً في طريقة العرض ، والتواء في أساليب التعبير . ونحن لا ننكر أن في كتابات هايدجر الكثير من المصطلحات الفلسفية الدقيقة ، كما أننا نجد به ينحت ألفاظاً جديدة يستمدّها من أصول ألمانية معروفة ، ولكننا نميل إلى الظن بأن « الغموض » الذي يتحدث عنه خصومه إنما يرجع أولاً وبالذات إلى سوء الترجمة ، بحيث أن قراءة الأصل الألماني كثيراً ما تكون كافية لتبديد مثل هذا « الغموض » المزعوم . ولوقورن هايدجر بفيلسوفين ألمانيين آخرين مثل كانت وهيجل ، لبدت لنا فلسفته أشد وضوحاً ، وأكثر سهولة . ولعل هذا ما عناه أحد الباحثين المعاصرين (من بين فلاسفة الأنجلو-ساكسون أنفسهم) حينما كتب يقول : « إننا عندما نقرأ هيجل ، فكثيراً ما نجد أنفسنا بازاء متاهات لا نهاية لها من العبارات ، حتى أننا نشعر بأن الفيلسوف يعتمد الغموض تعمداً . وأما عندما نقرأ هايدجر ، فاننا لا نشعر على الإطلاق بمثل هذا الشعور : لأننا نراه يسعى جاهداً في سبيل نقل أفكاره إلينا ، مع تمكنه في الوقت نفسه من وسائله

الخاصة في التعبير : والأدنى إلى الصواب أن يقال إن المشقة التي قد يلقاها القارئ في قراءة هيدجر إنما ترجع إلى غموض المواضيع التي يحاول هيدجر امتلاك ناصيتها^(١).

يبد أن بعضاً من دحاة الوضعية المنطقية - وعلى رأسهم كارناب - قد حاولوا الانتقاص من قدر هيدجر ، بحجة أن كل ما كتبه الفيلسوف الألماني الكبير لا يخرج عن كونه مجموعة هائلة من المفارقات اللفظية التي لا تعنى شيئاً . وهؤلاء قد وجدوا في كتاب « الوجود والزمان » ، وفي تصور هيدجر للعدم على نحو ما عرضه في رسالته : « ما الميتافيزيقا ؟ » ، مادة خصبة لتأييد حملاتهم ضد الميتافيزيقا ، واتهامهم للميتافيزيقيين بأنهم يستعملون ألفاظاً فارغة من كل مضمون ! وهذا ما حاول كارناب أن يثبته في رسالة صغيرة له ، تصدى فيها لنقد فلسفة هيدجر في « العدم » محاولاً أن يبين لنا أنها لا تتطوى إلا على تصورات عقيمة خالية من كل معنى ، أو قضايا زائفة لا تمت إلى القضايا المنطقية المفهومة بأدنى سبب ! وليس من العسير على فلاسفة الوضعية المنطقية أن يشبوا « لغو » الفلسفة الميتافيزيقية التي قدمها لنا هيدجر ، فإن من المسلم به عندهم أن كل ما لا يمكن التعبير عنه بوضوح وتمايز إنما هو لغو فارغ لا يستحق الصياغة أصلاً ! ولكن من المؤكد أن في تجربتنا العادية « مناطق غامضة » تستحق اهتمام الفيلسوف ، ومجاهل مظلمة تستلزم من الباحث الكثير من العناية . وقد أخذ هيدجر على عاتقه أن يفحص في طيات هذه المنطقة المجهولة من مناطق تجربتنا البشرية ، فليس بدعاً أن نراه يجد نفسه مضطراً إلى اصطناع ألفاظ جديدة (غير تلك التي درجنا على استعمالها في حياتنا العادية) من أجل التعبير عن تلك العوالم الجديدة التي ارتادها في مخاطرته الفلسفية الهائلة !

W. Barrett : "Philosophy in the (١) Twentieth Century", N.-Y., Random House, vol. III, 1962, Introduction, pp. 152-153.

وإذا كان الرأي العام قد دأب على وضع اسم هيدجر على قائمة فلاسفة الوجود ، فإن هيدجر نفسه قد أعلن أكثر من مرة أنه ليس فيلسوفاً وجودياً ! ومهما كان من أهر تأثر هيدجر بكيركجارد (أبي الوجودية الحديثة) فإن من المؤكد أن كل جهد هيدجر قد أنجبه نحو « علم الوجود » ، على العكس مما فعل الفيلسوف الدانمركي المعروف . ولعل هذا هو السبب في أن باحثاً فرنسياً ممتازاً مثل كواريه Koyré قد كرس عدة بحوث نشرها على صفحات مجلة « النقد » Critique الفرنسية ، للحديث عن « نزعة هيدجر المعادية للوجودية » : l'anti-existentialisme ، وليس من شك عندنا في أن ثمة خلافاً جوهرياً بين هيدجر وسارتر هي التي حدث بمؤلف « الوجود والزمان » إلى رفض « الوجودية » على نحو ما عبر عنها صاحب كتاب « الوجود والعدم » . ولكننا لو أدخلنا في اعتبارنا « المنهج الفنونولوجي » الذي اصطنعه كل منهما ، ولو تذكرنا أن سارتر نفسه قد قصد إلى إقامة مذهب أونطولوجي ، لمكان في وسعنا أن نقول إن لمؤرخ الفلسفة بعض العذر في إلحاق هيدجر بزمرة فلاسفة الوجود . وعلى الرغم من أن هيدجر قد صرح في مناسبات عديدة بأن فلسفته لا تدور حول الإنسان وإنما هي تدور حول « الكينونة » أو « الوجود العام » ، إلا أن من المؤكد أن الكثير من فصول كتابه المسمى باسم « الوجود والزمان » قد انصبت على دراسة البناءات العامة للوجود البشري . فإذا أضفنا إلى هذا كله تأثير هيدجر البالغ على الفلاسفة الوجوديين - وفي مقدمتهم سارتر - أمكننا أن نفهم السر في تمسك مؤرخي الفلسفة بوضع اسمه على قائمة « فلاسفة الوجود » . وسيكون علينا في خاتمة عرضنا لكتاب هيدجر أن نفصل في هذا الخلاف ، على ضوء تحليلنا لمضمون فلسفة هيدجر في « الوجود والزمان » .

٢ - حياة هيدجر

ولد مارتن هيدجر بقرية مسكرش Messkirch (بالغابة السوداء) عام ١٨٨٩ . وقد نشأ الفيلسوف الألماني من أسرة مسيحية تنسب إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، وكان والداه يريدان أن يلحقاه بسلك الكهنوت ، ولكنه لم يرد لنفسه الاستمرار في تعلم اللاهوت . ومع ذلك فقد تشبع هيدجر منذ صباه بتعاليم القديس توما الأكويني ، فضلاً عن أنه قد اهتم في شبابه بدراسة الفلسفة المدرسية . وقد تلقى هيدجر أول تعلم فلسفي له على يد اثنين من أشهر رجالات المدرسة الكانتية الجديدة، ألوها فندلباند Windelband وريكرت Rickert . وقد أفاد هيدجر من هذه المدرسة درس هانين : أولها ضرورة التمييز بين «علوم الطبيعة» القائمة على «التفسير» ، و «علوم الروح» القائمة على «الفهم» ، وثانيهما أهمية دراسة تاريخ الفلسفة الأوروبية منذ عهد الفلاسفة السابقين على سقراط حتى يومنا هذا ، مع العناية بمناقشة المشكلات الأساسية الكبرى للفلسفة بوصفها مشكلات جوهرية خالدة . ولم يلبث هيدجر أن التحق بجامعة فريبورج Freiburg فدرس على يد هوسول (زعيم الحركة الفنونولوجية) ، وأعد تحت إشرافه رسالة للدكتوراه عن «نظرية المقولات والمعنى عند دونس سكوت» ، Duns Scot (سنة ١٩١٦) . وشرع هيدجر يهتم منذ ذلك الحين بتعمق التراث الفلسفي القديم ، وتمحيص نصوص الفلاسفة الكلاسيكيين ، فاستطاع أن يقيم بينه وبين فلاسفة الماضي ضرباً من «الحوار» الشيق، وتمكن إلى حد غير قليل من الربط بين مشكلات فلاسفة العصر الحاضر ومشكلات الفلاسفة الأقدمين .

وقد لقيت محاضرات هيدجر في مدينة فريبورج نجاحاً منقطع النظير ، فأقبل الناس على الاستماع إلى آرائه الفلسفية العميقة ، وذاع صيته في الأوساط

الفلسفية باعتباره مفكراً أصيلاً . ولم يلبث هيدجر أن عين أستاذاً للفلسفة بجامعة ماربورج Marburg سنة ١٩٢٣ ، فعكف منذ ذلك الحين على تعمق مشكلة الوجود ، واهتم بالكثير من المسائل الميتافيزيقية الأخرى ، إلى أن تمكن عام ١٩٢٧ من إصدار الجزء الأول من كتابه الضخم المسمى باسم «الوجود والزمان» "Sein und Zeit" ، وهو الكتاب الذي لم يصدر له حتى الآن أى جزء آخر ! ولا تنحصر أهمية هذا الكتاب في أصالة الطريقة التي عالج بها هيدجر مشكلات الفلسفة الأساسية فحسب ، وإنما تتجلى أهميته أيضاً في المفاهيم الجديدة التي كشفت عنها دراسة هيدجر الأونطولوجية لمقومات الوجود الإنساني . ومن هنا فإن نجاح هذا المؤلف لم يقف عند حد الأوساط الفلسفية فحسب ، بل هو قد انتقل أيضاً إلى جمهور المثقفين بصفة عامة . وهكذا أصبح ظهور كتاب «الوجود والزمان» بمثابة حدث هام في تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر ، لا في ألمانيا وحدها ، وإنما في العالم أجمع .

وحينما بلغ هوسرل سن التقاعد ، خلفه هيدجر أستاذاً للفلسفة بجامعة فريبورج ، عام ١٩٢٩ . وقد ظهرت له في ذلك العام ثلاثة أبحاث قيمة ، أولها كتابه المشهور : «كانت ومشكلة ما بعد الطبيعة» ، وهو الكتاب الذي قدم لنا فيه تأويلاً جديداً لمؤلف كانت المعروف : «نقد العقل الخالص» ، فجعل من قوة «الخيلة» الدعامة الأساسية للمعرفة ، وقدمها على كل من الخلدن والفهم . وقد أحدث هذا الكتاب دويلاً كبيراً في الأوساط الفلسفية ، وإن كان البعض قد أخذ عليه أنه يميل إلى تفسير فلسفة كانت في ضوء اهتمامات هيدجر الأونطولوجية نفسها ! وأما الدراسة الثانية التي ظهرت لهيدجر في العام نفسه فهي : «ماهية العلة» ، وهي عبارة عن دراسة قدمها هيدجر (مع غيره من

تلاميذ هوسرل) إلى أستاذه هوسرل ، بمناسبة بلوغه من التقاعد (وكان قد بلغ السبعين من عمره) . وقد اهتم هيدجر في هذه الدراسة بفحص مشكلة «التعالى» أو «المفارقة» transcendence ، كما عني بدراسة طبيعة «العلة» ، وتحليل مفهوم «العالم» ، والكشف عن الدعامة التي يقوم عليها الوجود الزماني . الخ . وكذلك نشر هيدجر في العام نفسه رسالة بعنوان : «ما الميتافيزيقا ؟» كانت عبارة عن محاضرة الافتتاح التي ألقاها بجامعة فريبورج في ٢٤ يولييه سنة ١٩٢٩ ، بمناسبة تعيينه أستاذاً بها خلفاً لهوسرل . وقد تضمنت هذه الرسالة تساؤلاً عن العدم ، وشرحاً لمفهوم القلق ، وبياناً لصلة العدم بالسلب ، ودفاعاً غير مباشر عن الميتافيزيقا .

وحينما استولى النازيون على مقاليد الحكم في ألمانيا . عين هيدجر مديراً بجامعة فريبورج سنة ١٩٣٣ . وألقى خطاباً بهذه المناسبة عن «وضع الجامعات الألمانية» . ولكنه لم يلبث أن استقال من منصبه عام ١٩٣٤ ، أي بعد عام واحد أو أقل ! وقد اعتبره الحلفاء من أعوان النازية ، فنعموه من التدريس بالجامعات الألمانية بعد انتهاء الحرب ، ولكن كتاباته قد لقيت مع ذلك اهتماماً كبيراً من جانب المشتغلين بالفلسفة في ألمانيا ، حتى لقد زاد تأثيره الآن على طلاب الفلسفة في ألمانيا عما كان في عهد هتلر .

وقد ظهر في تفكير هيدجر منذ عام ١٩٣٦ اتجاه جديد تجلى في رسالته المسماة باسم «هيلدرلن وماهية الشعر» . ولم يقتصر هيدجر في هذا البحث على تحليل ماهية الشعر ، وفهم ماهية اللغة ابتداء من ماهية الشعر بل هو قد حاول أيضاً أن يكشف لنا عن الانظار الفلسفية العميقة التي تنطوي عليها تأملات الشعراء ، وقد بلغ من إعجاب هيدجر بالشاعر الألماني الرومانتيكي هيلدرلن أنه اهتم بتحليل بعض قصائده ، فكتب

تعليقات على ثلاث من قصائده ، ظهرت على التعاقب عام ١٩٤١ ، عام ١٩٤٢ ، وعام ١٩٤٤ .

وأما عن الكتب الفلسفية التي ظهرت لهيدجر في تلك الفترة ، فرغما كان من أهمها دراسة له «نظرية أفلاطون في الحقيقة» (سنة ١٩٤٢) ، ورسالته في «ماهية الحقيقة» (سنة ١٩٤٣) . وقد اهتم الباحثون — على وجه الخصوص — بنظرية هيدجر في الحقيقة ، نظراً لأنهم قد وجدوا فيها محور ارتكاز لكل تأملات هيدجر الفلسفية ، فضلاً عن أنهم قد لاحظوا أن هيدجر قد فسر فيها الحقيقة تفسيراً وجودياً أصيلاً بوصفها تفتحاً للوجود . وقد ظهرت لهيدجر أيضاً «رسالة في الزعة الإنسانية» (سنة ١٩٤٧) أجاب فيها عن بعض الأسئلة التي كان قد وجهها إليه الباحث الفرنسي جان بوفريه (Jean Beaufret) ، وهي تنطوي على توضيحات هامة لبعض المصطلحات والمفاهيم التي استعملها هيدجر ، خصوصاً في مؤلفه الشهير «الوجود والزمان» ولهيدجر أيضاً كتاب آخر بعنوان «ملخل إلى الميتافيزيقا» يتضمن المحاضرات التي كان قد ألقاها بجامعة فريبورج في الفصل الدراسي الثاني لعام ١٩٣٥ . وله أيضاً بحث صغير بعنوان «ما الفلسفة ؟» ، وكان محاضرة ألقاها هيدجر عام ١٩٥٥ بشمال فرنسا ، ثم نشرت عام ١٩٥٦ ، وظهرت لها ترجمة فرنسية على يد بوفريه عام ١٩٥٧ . ومن مؤلفات هيدجر المتأخرة كتابه الموسوم باسم «مناهاات» Holzwege الذي ظهر أولاً باللغة الألمانية عام ١٩٥٠ ثم ترجم إلى الفرنسية منذ ثلاث سنوات (١٩٦٢) . ولهذا الكتاب أهمية خاصة ، فإنا نجد فيه الدراسة الوحيدة المعروفة لهيدجر عن «الأصل في العمل الفني» كما نجد فيه أبحاثاً أخرى عن عصر التصورات الكونية ، ومفهوم التجربة عند هيجل ، وكلمة نيته المعروفة «الله قد مات» ، ومبررات وجود الشعراء ، ومقالة أنكسيمندر . الخ . وكذلك نشرت لهيدجر

٣ — تحليل كتاب « الوجود والزمان »

إذا أردنا أن نفهم كتاب « الوجود والزمان » على حقيقته ، فلا بد لنا من أن نتذكر بادئ ذي بدء أن هذا الكتاب إنما هو في صميمه جهد أراد به هيدجر أن يكشف لعلم الوجود (أو الأونطولوجيا) دعامة متينة راسخة . ولئن كان هيدجر يريد أن يفهم « الوجود » بصفة عامة ، إلا أنه يرى في كينونة الوجود البشري سيلاً مشروحاً لفهم حقيقة الوجود بوجه عام . ولما كان الفكر عنده ليس بمثابة علاقة تقوم بين ذات حرة لازمانية وموضوع مجهول تحاول أن تنفذ إلى سره ، فاننا نراه يقرر منذ البداية أننا لا نفهم الوجود إلا عن طريق وجودنا أو في صميم كينونتنا . وبهذا المعنى يمكن القول بأن الأونطولوجيا هي وجودنا نفسه ! وهيدجر يقرر هنا أن اليونان كانوا أول من اهتم بمشكلة الوجود ، ولكن اهتمامهم بهذه المشكلة قد استحال في خاتمة المطاف إلى مجرد دراسة للمقولات التي تفهم على نحوها الأشياء . فلم يركز فلاسفة اليونان اهتمامهم على « الوجود » بصفة عامة ، بل هم قد انصرفوا إلى تحديد كيفيات « الوجود » . وأما في العصور الوسطى فقد اقترن عجز الفلاسفة المدرسين عن التمييز بين « الوجود » و « الأشياء الموجودة » بميل مستمر نحو النظر إلى الإنسان على أنه « شيء » ، أو « جوهر » يتمتع بكيفيات محددة مندرجة في الزمان . ثم جاء الفلاسفة المحدثون فراحوا ينظرون إلى الشخص البشري نظرة عقلية مجردة ، وكأنما هو مجرد « ذهن » منزول لا يحثك بالعالم إلا من خلال عملية المعرفة (التي هي عملية منفصلة) . وهكذا اعتبر الفلاسفة المحدثون علاقة الذات بالموضوع علاقة جوهرية أساسية ، ولم يهتموا بإثارة مشكلة الوجود ، بل نظروا إلى « الوجود » على أنه مقولة منطقية أو محمول عادي ، لعله أن يكون من أكثر المحمولات شكلية ، وأشدّها تجريداً .

مجموعة من المقالات بعنوان : « ما الذي تعنيه بالتفكير ؟ » كانت عبارة عن محاضرات كان قد ألقاها بجامعة فريبورج في فصلين دراسيين متوالين عام ١٩٥١ و ١٩٥٢ . وقد ظهرت لهذه المحاضرات ترجمة فرنسية قام بها كل من بيكر Becker وجرانل Granel عام ١٩٥٩ ، وطبعت بالمطابع الجامعية لفرنسا^(١) .

وعلى الرغم من أن هيدجر قد بلغ اليوم من العمر حوالي ست وسبعين سنة ، إلا أنه لا زال يواصل نشاطه الفلسفي بروح شابة جدية بالإعجاب ، ولا زالت فلسفته موضع دراسة من جانب الكثير من الباحثين في شتى بلاد العالم ، وإن كان الفضل الأكبر في التعريف بفلسفة هيدجر والعمل على ذبوعها إنما يرجع إلى بعض الباحثين الفرنسيين الذين اهتموا منذ زمن بعيد بنقل آرائه إلى الفرنسية ، والتعليق عليها ، والتوسع في شرحها . وقد كان هنري كوربان H. Corbin في مقدمة الباحثين الذين قلموا للقارئ الفرنسي ترجمة أمينة لبعض رسائل هيدجر ، ومن بينها « ما الميتافيزيقا » وبعض فصول من كتاب « الوجود والزمان » ، وبعض فصول من كتاب « كانت ومشكلة ما بعد الطبيعة » ، ورسالة « هيلدبرن وماهية الشعر » . (سنة ١٩٣٧) ثم توالى بعد ذلك الترجمات الفرنسية حتى كادت تستوهم معظم ما ألفه هيدجر ، كما ظهرت في إنجلترا وأمريكا ترجمات أخرى لعدد غير قليل من رسائل هيدجر وكتابات ، نذكر من بينها ترجمة وليام كلوباك وجين وايلد لمحاضرة : « ما الفلسفة ؟ » ، وترجمة إدجار لونهر Edgard Lohner لرسالة في « النزعة الإنسانية » . الخ . ولا زال الاهتمام جارياً على قدم وساق في معظم أرجاء العالم بترجمة كتب هيدجر ورسائله .

(١) ظهر أيضاً لميدجر عام ١٩٥٩ كتاب بعنوان "Gelassenheit" (استسلام) لم يترجم به إلى أية لغة .

بيد أن « الوجود » - كما بين لنا أرسطو من قديم الزمان - ليس جنساً مجرداً ، فضلاً عن أنه لا يمكن أن يعد مجرد « صفة » أو « محمول » ، وإذن فلا بد لنا من أن نعاود إثارة مشكلة الوجود ، لكي نبضحها من وجهة نظر الدراسة الفنونولوجية التي تهيب بنا العودة إلى « المعطيات » ذاتها . ولكن على حين أن العلوم الجزئية كعلم الطبيعة ، وعلم النفس ، وعلم التاريخ قد قصرت اهتمامها على دراسة طائفة محددة من الموضوعات ألا وهي الموجودات العينية الجزئية ، نجد أن هيدجر يريد للفلسفة أن تستخلص المقومات الأونطولوجية للوجود الإنساني بوصفه تلك « الكينونة » المتفتحة للوجود . ولما كان الإنسان هو الموجود الذي تنحصر كل ماهيته في وجوده نفسه ، فليس بدعاً أن تتخذ منه « الأونطولوجيا » نقطة ارتكاز لها ، خصوصاً وأن كل التحديدات الأساسية للموجود البشري إنما هي مجرد أساليب كينونة أو « أنحاء وجود » . ومعنى هذا أن الإنسان لا يهم الأونطولوجيا من حيث هو إنسان ، بل من حيث هو ذلك الكائن الذي ينكشف من خلاله معنى الوجود . وإذن فليس يكفي أن نقول إن الإنسان هو الموجود الذي يفهم الوجود ، بل لا بد من أن نصيف إلى ذلك أيضاً أن هذا الفهم الإنساني للوجود هو نفسه « وجود » ، بمعنى أنه ليس صفة أو نعتاً للإنسان ، وإنما هو أسلوبه في الكينونة . ولهذا يعزف هيدجر عن مفهوم « الوعي » أو « الشعور » كنقطة انطلاق لفلسفته ، لكي يتخذ من « الكينونة » نفسها دعامة لفهم « الوعي » أو « الشعور » ، فيمضي مباشرة إلى دراسة البناء الأونطولوجي للموجود البشري .

(أ) « الوجود في العالم » In-der-Welt-Sein

يأخذ هيدجر عن أستاذه هوسرل فكرته عن « الإحالة » ، على اعتبار أن الوعي هو دائماً شعور بشيء ، فنراه يأتى أن يتصور الوجود البشري على أنه

« ذاتية » مغلفة على نفسها ، بل يتصوره على أنه موجه منذ البداية نحو العالم الخارجي ، فالموجود البشري حقيقة متفتحة على الوجود العام ، وهو - بكل عواطفه وميوله ومقاصده - موجه نحو العالم الخارجي . والواقع أن « الوجود » لا ينكشف للإنسان على صورة « موضوع » يتأمله ، بل هو ينكشف له منذ البداية على صورة « توتر » يثير في نفسه الاهتمام والمهم . وهذا هو السبب في أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذي لا يتفصل وجوده عن الاهتمام بهذا الوجود ، والتساؤل عنه ، والقلق عليه . وحيناً يجعل هيدجر من « الوجود في العالم » أول مقوم من مقومات الكينونة البشرية ، فانه يعنى بذلك أن ما يميز الإنسان إنما هي أولاً وقبل كل شيء انخراطه في عالم يمثل مجال اهتمامه . ولا يتصور هيدجر « العالم » على أنه جوهر متحيز أو كيان مكاني ، بل هو يتصوره على أنه بناء أونطولوجي للموجود البشري باعتباره كائناً في « وسط » أو « مجال » . وبينما كان ديكارت يريد أن يفسر معنى « العالم » بالالتجاء إلى مفهوم « المكان » ، نجد هيدجر يقرر على العكس من ذلك أن مفهوم « العالم » هو الذي يحدد مفهوم « المكان » .

وحيثما يقول هيدجر أن الإنسان « موجود في العالم » ، فانه لا يعنى بذلك أنه موجود وجوداً مكانياً في العالم ، على نحو ما يوجد الكرسي « في » الغرفة ، أو على نحو ما يوجد عود الكبريت « في » علبة الكبريت ، وإنما توجد بين الإنسان وبين العالم علاقة وثيقة أو رابطة عميقة تجعل من المستحيل علينا أن نتصور إنساناً بدون عالم ، أو عالماً بدون إنسان . والواقع أن العلاقة بين الإنسان والعالم ليست مجرد علاقة بين موجودين كائنين في المكان ، أو مجرد صلة بين ذات وموضوع ، وإنما هي علاقة وجودية قوامها الشعور بالاهتمام . ومعنى هذا أن مجرد ارتباط الموجود البشري بالعالم هو الذي يجعل منه موجوداً « مهماً » يحمل دائماً عبء وجوده . وعلى حين أن فلاسفة مثل ديكارت أو كانت قد شكوا

في حقيقة وجود العالم الخارجى ، أو قد جعلوا من «فكرة العالم» فكرة زائفة لا مقابل لها في الواقع التجريبي ، نجد هيدجر يقرر أن «الوجود في العالم» (من حيث هو نسيج الوجود البشرى) إنما هو الأصل في مفهوم «العالم» . وقد يتوهم الناس أن «العالم» هو مجموع المواضيع التي تشتمل عليها الحقيقة الخارجية ، ولكن من واجبتنا — فيما يرى هيدجر — أن نفس المواضيع بالعالم ، لا العكس . فليس من سبيل إلى إدراك أى موضوع أو تصويره ، اللهم إلا باعتباره متسياً أو متمياً إلى العالم . والعالم — بهذا المعنى — إنما هو ذلك «الخال» أو «الوسط» الذي نحن مندمجون فيه منذ البداية .

أما هذا «العالم» المحيط بنا — أو تلك «البيئة» التي نحيا في كنفها ، فهي ليست تلك الدائرة المحدودة التي نعيش في محيطها ، بل هي — بمعنى ما من المعاني — عالمنا الخاص ، بما فيه من موضوعات حضارية ومنتجات بشرية ومميزات تاريخية . . . الخ . ولكننا نحيا أولاً وقبل كل شيء في عالم من «الموضوعات» التي تستثير اهتمامنا أو عنايتنا (das Besorgte) . وليست هذه الموضوعات — في نظر هيدجر — مجرد «أشياء» ، بل هي «أدوات» (Zeuge) . و«الأداة» في اصطلاح هيدجر ليست مجرد «آلة» يستخدمها العامل ، وإنما هي «موضوع» يلوى يقع تحت متناولنا ويهيب بنا أن نستخدمه . وبهذا المعنى تكون النأس . والمطرقة ، والحجرة ، والمزول ، والقطار . والصحيفة ، كلها «أدوات» . وليس في وسع الإدراك الحسى أن تحدد طبيعة وجود «الأداة» ، فإن الرؤية الخالصة أو النظر الصرف — مهما كان من قوة نفاذه — لا يكفى للكشف عن طبيعة «الأداة» . وإنما تنكشف لنا «الأداة» على حقيقتها من خلال الاستعمال ، أعنى عن طريق المعالجة اليدوية . وليس من طبيعة «الأداة» أن نحيلنا إلى غيرها من «الأدوات» فحسب ،

بل إن من طبيعتها أيضاً أن نحيلنا إلى «الموجود» الذي يستخدمها ، فالمطرقة لا تفترض السندان فحسب ، وإنما هي تفترض الحداد أيضاً ، والإبرة لا تفترض الخيط فحسب ، بل هي تفترض الحائك أيضاً . وإذن فإن وراء «قابلية الأدوات للتناول» (Zuhandenheit) يمكن طابع آخر هو طابع «الإحالة» (Verweisung) الذي يجعل منها موضوعات نحيلنا دائماً إلى أدوات أخرى أو إلى موجودات أخرى . فكل «أداة» إنما هي «مجمولة» من أجل شيء آخر ، كالساعة التي هي مجمولة لبيان الوقت ، أو كالحذاء الذي هو معمول للاستخدام في المشى . . . الخ . ولكن كل «أداة» أيضاً تستلزم ضرباً خاصاً من المعرفة ، وتفترض طريقة خاصة في الاستعمال ، فهي تنطوى في ثناياها على معرفة ضمنية أو مهارة خاصة . ولهذا فإن «الأدوات» لا تمثل مجموعة من «المواد» ، بل هي تمثل استعمالات خاصة لتلك «المواد» . حقاً إن «أدواتنا» نحيلنا دائماً إلى «مواد» ، بدليل أننا نكتشف ابتداء منها الطبيعة والغابات والمياه والجبال والمعادن والرياح ، ولكننا نستخدم المياه كوسائل نقل أو قوى كهربائية . ونصنع من الغابات أخشاباً لصناعة الأثاث ، ونأخذ من الرياح قوى محركة . . . الخ . بيد أن هيدجر لا يذهب إلى حد القول بأن المواد التي نصنع منها أدواتنا مجمولة لنا أو مخلوقة من أجلنا ، وإنما هو يجعل تلك «الأدوات» مشروطة بوجودنا البشرى ، دون أن يدخل في صميم مذهبه فكرة «الغائية» التي بمقتضاها يكون الإنسان هو «غاية» الكون .

ومهما يكن من شيء ، فإن هيدجر يقرر أن الإنسان وثيق الصلة بالعالم ، كما أن العالم وثيق الصلة بالإنسان ، لا لأن كلا منهما يحيل إلى الآخر فحسب ، بل لأن «الوجود في العالم» هو نفسه بمثابة «تحديد أونطولوجى» من تحديدات الوجود البشرى أيضاً .

وهيدجر يعلن بصراحة أن كل المناقشات الفلسفية التي طالما دارت حول وجود العالم الخارجى إنما هي مجرد لغو فارغ : إذ لا يمكن أن يكون ثمة وجود بشرى اللهم إلا إذا كانت « الذات » مرتبطة ارتباطاً أولياً جوهرياً بحقيقة خارجية هي « العالم » . وليس ثمة موضع للقول بوجود أى ضرب من ضروب الانفصال بين الإنسان والكون ، ما دامت الكينونة البشرية مفتوحة منذ البداية للعالم . وبينما نلاحظ لدى فيلسوف مثل ليبنتس أن الجواهر الفردة (أو المونادات) لا تملك نوافذ ولا أبواباً : لأن كلا منها هو بمثابة علم مغلق قائم بذاته ، نجد لدى هيدجر أن الموجودات البشرية لا تملك هي الأخرى أبواباً ولا نوافذ ، ولكن لا لأنها منزلة أو مغلقة على ذاتها ، بل لأنها منذ البداية فى الخارج ، فى علاقة مباشرة مع العالم ، وكأنما هي بطبيعتها موجودات مكشوفة تحيا فى العراء !

وهيدجر يتصور « الوجود فى العالم » على أنه « وجود ديناميكى » (بالمعنى الأصلى لهذه الكلمة) ، فراه ينسب إلى الموجود البشرى إمكانيات عينية إيجابية هي بمثابة قدرات على التعامل مع العالم الخارجى ، ومهارات تتجلى فى استخدام ما فيه من « أدوات » . ولا يتصور هيدجر « الإمكان » بالمعنى المنطقى السلبى الذى يعنى « انعدام التناقض » ، بل هو يتصوره بمعنى حى إيجابى ، فيقرر أن لدى الموجود البشرى إمكانيات تدفعه إلى تحقيق وجوده عن طريق الخروج المستمر من ذاته والاندماج الدائب فى عالم الأدوات . ولا يمكن أن يكون موقف الإنسان من إمكانياته موقف التثنى الذى لا يكثر بما قد يعرض له من أعراض ، وإنما هو موقف الشخص الذى يجد نفسه منذ البداية مندمجاً فى صميم مشروعاته ، متجهاً نحو تحقيق وجوده . فالوجود — بالنسبة إلى الإنسان — إنما يعنى النجاح أو الفشل فى تحقيق إمكانياته ، والدعامة التى يستند إليها

الوجود البشرى إنما هي القدرة على تحقيق (أو علم تحقيق) إمكانياته . وليس « الاهتمام » الذى يتحدث عنه هيدجر سوى مجرد انشغال الموجود بامكانياته ، وارتداده إلى نفسه من أجل سبر غور قدراته . ولكن الإنسان لا يقف من وجوده موقف التأمل الذى يقتصر على معاينة إمكانياته ، وإنما هو يقذف بنفسه دائماً نحو الأمام من أجل تحقيق تلك الإمكانيات . فالإنسان لا « يملك » إمكانياته ، بل هو « عين » تلك الإمكانيات . وإذا كان الإنسان — كما سنرى بعد حين — هو « على مبعده » دائماً من ذاته ، فذلك لأنه موجود الممكنات الذى هو باستمرار فيها وراء ذاته . وهكذا نرى أن وجود الإنسان فى العالم إنما هو علاقة وجودية تربطه بامكانياته ، بحيث قد يحق لنا أن نقول إن « الإمكان أعلى من الواقعية » بالنسبة إلى ذلك الموجود الذى يتصور « وجوده » دائماً على أنه « مشروع » وجود ! وسيكون علينا من بعد أن نحلل مفهوم « الإمكان » فى ضوء نظرية هيدجر فى « التعالى » أو « المفارقة » .

(ب) الوجود مع الآخرين : (Metsein)

قلنا إن الإنسان « موجود فى العالم » ، ولكن عالم الإنسان أيضاً عالم بشرى يجد فيه المرء نفسه جنباً إلى جنب مع موجودات أخرى بشرية مثله . ولا يعنى هيدجر نفسه باثبات وجود « الآخر » ، بل هو يعضى مباشرة إلى وصف ذلك النسيج الاجتماعى للموجود البشرى بوصفه موجوداً يحيا دائماً مع الآخرين ، و « الآخرون » أو « الغير » إنما هم أولئك الذين « أوجد » معهم ، و « يوجدون » معى سواء بسواء . وكما أن « الوجود فى العالم » هو من مقومات الوجود الإنسانى ، فكذلك « الوجود مع الآخرين » هو أيضاً من مقومات هذا الوجود . ومعنى هذا أن الذات لا تجد نفسها مهجورة قد خلى بينها وبين وجودها الخاص فحسب ، وإنما هي

تجد نفسها أيضاً في عالم الآخر الذي لا يد من أن تتعامل معه وتعيش إلى جواره . وهنا نرى أن نظرية هيدجر التي قد تبلو لأول وهلة ذات نزعة فردية خالصة وإنما هي في الحقيقة بعيدة كل البعد عن الفلسفات الذاتية المتطرفة ، نظراً لأنها تؤكد علاقتنا الجوهرية بالغير فلا تجعل من الوجود البشري مجرد « انطواء على الذات » ، بل تجعل منه « وجوداً مع الآخرين » . بل إن هيدجر ليذهب إلى أن شعورنا الفردي نفسه — وهو ذلك الشعور الذي قد يوهننا بأننا موجودون وحدنا دون الآخرين — إنما يبرز فوق « أرضية » من الشعور الجماعي وهذا ما يعبر عنه هيدجر بقوله : « إن الوجود بدون الآخرين ، هو نفسه صورة من صور الوجود مع الآخرين » . ولكن لما كان كثير من الفلاسفة قد أهملوا طابع « المعية » الذي تنسم به علاقات الأفراد ، فقد وجدوا أنفسهم مضطرين إلى اصطناع الكثير من التأويلات من أجل تفسير أصل الجماعات وتحديد طبيعة الشعور الجماعي . ومثل هذه النظريات قد لا تقل نفاقاً عن تلك المناقشات الميتافيزيقية التي طالما أثارها الفلاسفة حول حقيقة وجود العالم الخارجي .

بيد أن إنسان العصر الحديث — فيما يقول هيدجر — قد أصبح يعيش في حالة جماعية زائفة ، لأنه قد اتخذ من « الوجود مع الآخرين » ذريعة للتنازل عن وجوده الخاص ، فلم يعد وجوده سوى مجرد انغماس في عالم « الجمهور » . وهكذا فقد إنسان العصر الحديث إنسانيته وحريته ، وصار مجرد موضوع ينطق بلسان الآخرين ، ويتحرك في مجال ذلك الوسط الاجتماعي الغفل ! وهنا يتحدث هيدجر عن ضربين من الوجود البشري : فيفرق بين وجود حقيقي أصيل ووجود زائف غير مشروع ، على أساس التمييز بين ذات حرة تأخذ على عاتقها مسؤولية وجودها ، وذات غريبة على ذاتها قد فقدت حريتها فأصبحت تخضع على حساب الآخرين ! و « الوجود الأصيل » في نظر هيدجر إنما هو ذلك

الوجود الحقيقي الذي نشعر معه الذات بأنها قائمة بنفسها ، مشغولة عن ذاتها ، وأنه قد خُلّيَ بينها وبين حريتها ، وأنه لا يد لها من أن تأخذ على عاتقها تبعة وجودها . وأما « الوجود الزائف » فهو ذلك الوجود العيني الذي تهبط فيه الذات بنفسها إلى مستوى الموضوع ، فتقبل إلى الانغماس في المجموع ، آملة من وراء ذلك الهرب من حريتها ، والتوصل من مسئوليتها ، والتخلص من شعورها بالقلق .

وحيثما يتحدث هيدجر عن « الناس » فإنه يعنى حقيقة جمعية غير شخصية تملك من السلطة ما قد تستطيع معه أن تسلب « الذات » شعورها بالمسؤولية : وهنا يجد الإنسان نفسه مدفوعاً إلى التخلي عن التزامه الشخصي ، فيأخذ بأحكام الناس ، ويتمسك بمعيار التوسط في الأمور ، ويدين بكل ما يدين به الجمهور : وعندئذ سرعان ما تصبح حياته الشخصية صورة من صور « المجموع » ، وسرعان ما يتحول وجوده الذاتي الشخصي إلى وجود غفل عديم الشخصية . وحيثما تهبط الوجود الذاتي الخاص إلى هذه الدرجة العامة المبتدلة ، فهناك لا يعود « المرء » das Man يملق أدنى أهمية على مسئوليته الشخصية ، بل يوجه كل اهتمامه نحو تلك المشاغل العادية التي قد تميته على الانصراف نهائياً عن التفكير في مصيره الحقيقي :

وإن هيدجر ليسخر نظرية لاذعة من تلك الحياة الجمعية المبتدلة التي تستحيل فيها « اللغة » إلى « ثروة » ، ويتحول « حب الاستطلاع » إلى « فضول » ! و « الرجل الفضولي » — كما يصوره هيدجر — هو إنسان عصري لا يكف عن التنقل من موضوع إلى آخر ، دون أن تكون لديه أية مقدرة على التوقف عند أى موضوع ، من أجل الاهتمام ببحثه وإنعام النظر فيه ، بدلا من الاقتصار على النظر إليه بطريقة سريعة مهوشة . ولهذا فإن « الرجل الفضولي » هو في العادة

إنسان مشئت الذهن ، موزع الخاطر ، يظن في نفسه أنه صاحب نشاط عقلي جبار ، ولكنه في الحقيقة عاجز تماماً عن أن يديم النظر في أى موضوع . وقد يرضى « الفضولى » عن نفسه كل الرضى ، بل قد يقع في ظنه أنه على علم بكل شيء ، ولكنه في الواقع إنما يحيا حياة مبتذلة رخيصة ، قوامها التشتت الذهني ، ورائدها الغموض والالتباس ، وشعارها الانتقال من مكان إلى مكان ، دون التواجد في أى مكان !

وأما إذا أردنا لأنفسنا أن نصل إلى مرتبة « الوجود الأصيل » ، فلا بد لنا من أن نرتد إلى ذواتنا ، لكي نأخذ على عاتقنا مسئولية وجودنا . حقاً أن « إمكانية التهرب » لدى إمكانية بشرية تدخل ضمن إمكانات ارتباط الإنسان بالوجود ، ولكنها في الحقيقة إمكانية تقضى على شعورنا بذواتنا ، وإدراكنا لمعنى وجودنا . فلا بد للإنسان من أن يجد نفسه مضطراً إلى مواجهة هذا الاختيار الأصلي الحاسم : فلما اغتراب عن الذات (Entfremdung) ، وانحدر إلى مستوى « الشبثية » ، وتنازل عن الوجود الحقيقي الأصيل ، وإما استمسك بالذات الحقيقية ، والتزام بالحرية والمسئولية ، وتسام إلى مستوى الوجود الحقيقي الأصيل . ولئن كان الوجود البشرى بطبيعته موجوداً واقعياً ، عرضياً ، معرضاً في كل لحظة لخطر السقوط Verfall ، بمعنى أنه قد قذف به إلى عالم الأشياء وسط غيره من الحقائق الواقعية ، فهو مهدد بالتالي لخطر الاغتراب عن الذات والسقوط في عالم الموضوعات ، إلا أن في وسعه — عن طريق الحرية — أن يسترد ذاته الحقيقية ، وأن يعمل على تحقيق وجوده الأصيل :

(ح) الحرية وتجربة القلق : (Angst)

... إذا كنا قد رأينا فيما سبق أن مجرد ارتباط الوجود البشرى بالعالم هو الذى يجعل منه موجوداً « مهموماً » يحمل عبء وجوده . فليس بدعاً أن نجد

هيدجر يربط الحرية بتجربة « القلق » . وحيناً يتحدث هيدجر عن « القلق » فإنه لا يتحدث عن مفهوم عقلي أو تصور ذهني ، بل هو يتحدث عن خبرة معاشة أو عاطفة وجودية تكشف لنا عما في نسيج وجودنا من « هم » : Sorge ، ونضعنا وجهاً لوجه بإزاء ذلك « العدم » الأصلي الذى يكمن من وراء وجودنا . فالقلق هو أسلوب خاص في الكينونة يتضح للموجود البشرى من خلاله عدم جدوى الموضوعات العالمية ، وتفاهة شئ الأشياء الكائنة في هذا العالم . واتسام كل ما في الوجود الموضوعى بصبغة العدم أو اللاوجود ! ولئن كان « القلق » في صميمه عاطفة أو اتجاهًا وجدانياً ، إلا أن هيدجر يخلع عليه دلالة وجودية ، وينسب إليه بالتالى ضرباً من « الفهم » Verstand . فالإنسان يدرك من خلال القلق « لاوجود » العالم ، وضرورة الارتداد إلى « الذات » . وإن كانت هذه « الذات » لا تخرج عن كونها مجرد إمكانية عارية للوجود . ومعنى هذا أن « القلق » هو الذى يصرفنا عن عالم الموضوعات لكي يردنا إلى العنصر الأصلي في وجودنا . ألا وهو تلك الإمكانيات التى تتطلب التحقيق ، وحينما يستولى على نفوسنا الشعور بالقلق ، فهناك لا بد من أن ندرك أنه قد قذف بنا إلى هذا العالم على الرغم منا ، وأنه قد خلى بيننا وبين ذواتنا . وأنتا « مهجورون » لا تجد خلفنا أية دعامة نستند إليها ، ولا تلمح أمامنا أى هدف نزع إليه ، ولا نرى فوقنا أية قوة عليا تعيننا على التحكم في مصيرنا . وهيدجر يحذو حذو كيركجارد فيميز « القلق » عن « الخوف » أو « الجزع » . ويقرر أنه شعور غامض مبهم لا يمكن تحديده مصدره . وإذا كان « الخوف » ينبعث دائماً عن خطر معين يهددنا من الخارج ، سواء أكان هذا الخطر موجهاً إلينا نحن شخصياً ، أم كان موجهاً نحو الآخرين ممن نحن على اتصال وثيق بهم ، فإن « القلق » هو في العادة غير ذى موضوع ، اللهم إلا إذا قلنا إن موضوعه هو ذلك

«العدم» الكامن فيها وراء وجودنا ، والذي هو منه بمثابة فاعلية باطنة هدامة .

ويعود هيدجر فيقرر في موضع آخر أنه حينما يتمكننا الشعور بالقلق ، فإن ما نرتعد له ليس هو « هذا » الشيء أو « ذلك » . بل نحن نجد أنفسنا بإزاء تهديد عام موجود في كل مكان . دون أن يكون في أي مكان ! فما يولد في أنفسنا « القلق » هو « لا شيء » . أو هو غير موجود في أي مكان . ولكنه في الوقت نفسه حقيقة تشيع في أنفسنا ضرباً من التيقظ العميق وتحيطنا بخو من القسر أو الضيق . وليست هذه الحقيقة سوى « العالم نفسه من حيث هو كذلك » . أو هو بالأحرى « الوجود في العالم » . ومعنى هذا أن القلق مرتبط بواقعة « وجودنا في العالم » . فإننا هنا بإزاء واقعة محضة . عارية . قاسية . ليس فيها هودة ولا رحمة . وهنا لا يكون ثمة موضع للاستغراق في التسلية أو الانصراف إلى اللهو أو الانغماس في تيار المجموع ، فإن مجرد إدراكنا لوجودنا في العالم بوصفنا موجودات حرة قد أعطيت لنفسها على صورة مجموعة من الإمكانيات ، سرعان ما يضعنا وجهاً لوجه بإزاء تلك المسئولية الخطيرة التي لا بد لنا من أن نفصل فيها لحسابنا الخاص .

وإذن فإن « القلق » يفصلنا عن عالم الأشياء أو الأدوات . لكي يردنا إلى عالم الوعي أو الذات . وإذا كان من شأن « القلق » أن يعين الوجود البشري على فهم ذاته بطريقة صحيحة أصيلة ، فما ذلك إلا لأن « القلق » هو الذي يرد الكائن الحر إلى إمكانية وجوده أعنى إلى كينونته الخالصة بوصفها وجوداً خالياً من كل مضمون . فالقلق تجربة وجودية تكشف للذات عن حقيقة وجودها في العالم ، باعتبارها ذاتاً فردية لا بد لها

من أن تفصل في وجودها بمحض حريتها ، ولا بد لها من أن تحقق إمكانياتها الخاصة دون الاعتماد على أي موجود آخر . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن موضوع القلق (إن كان للقلق موضوع) هو « الوجود في العالم » . كما أن غابته هي « الوجود في العالم » أيضاً . ونحن لا نفهم ذاتنا على حقيقتها إلا ابتداءً من تجربة القلق التي تردنا إلى ذاتنا . وتضطرنا إلى سبر أغوار إمكانياتنا . وما دام « القلق » هو الذي يمنع الموجود البشري من التشتت في غمرة الأشياء ، فإن من حقنا أن ننسب إلى القلق وظيفة بنائية بوصفه الدعامة الصحيحة لكل وجود بشري أصيل . والحق أن القلق هو الذي يعمل على إيجاد ذلك الموقف الذي تتجمع فيه كل البنائيات الأونطولوجية للموجود البشري على صورة وحدة متكاملة . وهكذا يرد هيدجر وحدة البناء الوجودي للذات البشرية إلى تجربة القلق ، فيجعل من « القلق » ركيزة للوجود الإنساني الأصيل ، ويقم الحرية والمسئولية على إدراك الذات لوجودها من خلال تلك الخبرة الوجودية الأساسية .

(د) « الوجود من أجل الموت » Sein zum Tode

يمهد هيدجر لدراسته الأونطولوجية للزمان بدراسة أونطولوجية أخرى للموت ، على اعتبار أن « الموت » هو وحده الكفيل بالكشف عن طبيعة « المستقبل » . هذا إلى أن « الموت » إنما هو تلك « النهاية » التي يستطيع الموجود البشري عن طريقها أن يصبح « كلا » . و « القلق » هو الذي يكشف لنا عن طابع وجودنا ، باعتبارنا موجودات متناهية قد جعلت للموت . وليس الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يعرف أنه فان فحسب بل إن الإنسان أيضاً هو الموجود الوحيد الذي يسلخ

الموت في صميم كينونته باعتباره أعلى ما لديه من إمكانيات . فهذا الحد الألم - حد الموت أو الفناء أو التناهي - إنما هو الذي يحدد الوجود الإنساني ويميزه ، بحيث قد يكون من الممكن أن نقول إن الوجود البشري هو في صميمه « وجود نحو الموت » ، أو « وجود للموت » أو « وجود من أجل الموت » . وما لدى الإنسان من قدرة على استباق الموت أو توقعه : إنما هو الأساس الذي تقوم عليه كل محاولة من أجل إدراك وجوده ككل . وهيدجر لا يتحدث بطبيعة الحال عن « الموت » بصفة عامة : بل هو يتحدث عن توقع الفرد لموته أو استباقه لهذا الحدث .

ولو أننا نظرنا إلى « الموت » على مستوى الحياة العادية ، لوجدنا أن الناس ينظرون إلى الموت على أنه مجرد « حدث » يقع للآخرين في العالم . وآية ذلك أننا نرى « الآخرين » يموتون : فنعتبر الموت هو موت « الآخر » (لا موت « الأنا ») ، ونحاول أن نخفى عن أنفسنا واقعة « وجودنا من أجل الموت » : عامدين إلى القضاء على كل « قلق » قد يساورنا بهذا الخصوص . ونظراً لما للموت من طابع غير محدد : بسبب جهلنا بموعده ، فإننا نميل إلى اعتباره نهاية مجهولة لا موضوع لها في الوقت الحاضر ! وهذا هو السبب في أن الموجود البشري العادي قلما يفكر في الموت : ما دام الموت مجرد حدث خارجي ليس لنا عليه يدان ! هذا إلى أن الموت لا يمثل ظاهرة تدخل ضمن ما تتداوله أيدينا من موضوعات أو أدوات ، فليس بدعاً أن نرى الرجل العادي يتجاهل هذه الظاهرة بوصفها واقعة لا محل لها في حياتنا اليومية العادية . ولئن كان الرجل العادي يعرف جيداً أن كل إنسان لا محالة ذائق الموت : إلا أنه يلتقي هذه المعرفة بشيء من علم الاكتراث ، لأنه

لا يجد في نفسه من الشجاعة ما يستطيع معه أن يفكر في « موته » الخاص . فليس للموت موضع ضمن « إمكانيات » الرجل العادي ، لأنه مندمج في عالم الأشياء والأغيار ، دون أن يخطر على باله يوماً أن يتفهم حقيقة « وجوده من أجل الموت » .

وأما إذا نظرنا إلى الموت على مستوى « الوجود الحقيقي » الأصيل ، فسرى أنه أعلى إمكانية من إمكانيات الموجود البشري : ما دام الموت هو تلك الإمكانية الفريدة التي تحول وجوذي الكائن هنا والآن ، إلى وجود ماضٍ بحث قد أصبح في خبر كان ! ولئن كنا هنا بازاء إمكانية عارية (أو خالصة) لا تتطلب التحقيق كغيرها من الإمكانيات ، إلا أن من شأن هذه الإمكانية - إذا تحققت - أن تجعل من المستحيل تحقق أية إمكانية أخرى . هذا إلى أن إمكانية موتي إنما هي إمكانيتي الخاصة ، فليس في استطاعة أحد أن يموت بدلاً مني أو عوضاً عني . ومعنى هذا أنني حيناً أتحدث عن « موتي » فلأنني أتحدث عن « واقعة » شخصية لن يستطيع أحد أن يعانها بدلاً مني . وحيناً آخذ على عاتقي هذه « الإمكانية » ، فلأنني سرعان ما أجد نفسي في « عزلة » وجودية : تنقطع معها كل الوشائج التي تربطني بالعالم أو بالآخرين . وليس أمامي سبيل للهروب من ذلك « القلق » الذي لا بد من أن يستولى على مجامع قلبي حيناً أفكر في الموت . ومهما حاولت أن أخفي عن نفسي تلك الإمكانية بمختلف طرق الخدعة والمخاتلة : فإن نجاحي في هذه المهمة لا بد من أن يظل رهناً ببقائي على مستوى « الوجود الزائف » . فالاغتراب عن الذات هو الشرط الأوحد للقضاء على كل تفكير في الموت ، والانحدار إلى مستوى « الوجود الزائف » هو الضمان الأوحد لتجاهل حقيقة « وجودنا من أجل الموت » .

باعتباره أعلى إمكانية من إمكانيات وجوده ، فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى تصور ذاتيته الخاصة على أنها واقعة فردية لا بد من أن يأخذها على عاتقه ، دون أن يزل بنفسه إلى مستوى الكائن الغفل الذى لا اسم له ! وهيدجر يربط « الوجود من أجل الموت » بما سبق له تقريره عن « الوجود الحقيقى » الأصيل ، فيقول إن تفكير الذات فى الموت (أو استباقها له عن طريق التصور) هو الكفيل بعزلها عن الآخرين ، وردها إلى باطن وجودها . ومعنى هذا أن فكرة الموت تصرف الذات عن التفكير فى هموم الحياة ومشاكل الآخرين ، فتضعها وجهاً لوجه بإزاء وجودها الفردى الخاص . هذا إلى أن فكرة الموت تعين الوجود البشرى على تصور وجوده ككل ، لأنها تمده بالإطار الذى يستطيع فى داخله أن يضع شئ إمكانياته . ولما كانت الذات التى تفكر فى الموت سرعان ما تتحقق من يقين هذه الواقعة ، واستحالة التغلب عليها ، فإن من شأن فكرة الموت أن تحيى فتلقن هذه الذات درساً هاماً فى بطلان الحياة ، وفناء الوجود . ومن هنا فإن الذات التى تدرك حقيقة الموت ، لا بد من أن تشعر بتفاهة الاستمسك بأهداب الحياة ، والتعلق بلذات وجودها العرضى المتناهى .

بيد أن هيدجر يرى أنه ليس للانتحار أى معنى : فإنه لا يغير شيئاً من طبيعة الوجود البشرى بوصفه « وجوداً معمولاً للموت » . والذات الأصيلة تدرك معنى الوجود : فهى لا تتعجل الموت ، ولا تقدم على الانتحار : بل تتقبل بحريتها ذلك « التناهى » المستمر الذى هو صميم وجودها . وهى إذا كانت تحيا فى قلق ، وهم ، فذلك لأنها تعرف أن وجودها متناه ، والحق عرضى ، موقوت ، محدود ، معمول للفناء . . والحق

وقد يشبه المرء « الموت » - كما فعل ماركوس أورليوس - بسقوط ثمرة تامة النضج ، ولكن الحقيقة أن الإنسان مهدد بالموت فى كل لحظة من لحظات حياته ، إن لم نقل منذ بداية حياته . فليس « موقى » واقعة تظهر فى خاتمة حياتى ، بل إنما هو واقعة ماثلة - على صورة إمكانية حادة - فى كل لحظة من لحظات حياتى . ومعنى هذا أن الموت لا يكاد ينفصل عن كينونتى نفسها : مادام الاندفاع نحو المستقبل لا بد من أن يكون بمثابة اتجاه نحو الموت . فليس « الموت » فى نظر هيدجر مجرد فكرة تعبر عن « الخاتمة » أو « النهاية » بل هو إمكانية معاشة تعبر عن فعل « التناهى » أو « الانتهاء » . وهذا هو السبب فى أن هيدجر لا يرى فى الموت « عرضاً » أو « حدثاً » يأتى إلينا من الخارج ، بل هو يرى فيه أعلى إمكانية من إمكانيات الوجود البشرى . وليس الموت هو مجرد استحالة كل إمكانية ، بل هو إمكانية الاستحالة نفسها ! وحينما يتقبل الوجود البشرى إمكانية الموت باعتبارها أكثر إمكانياته شخصية وفردية وتميزاً ، فإنه بذلك إنما يجعل من موته حدثاً ذاتياً لا يخرج عن دائرة حريته . ولا تنحصر أهمية الموت - بالنسبة إلى - فى أنه يظهرنى على أن نهايتى حاضرة بمعنى ما من المعانى حتى قبل أن تحين ساعة الموت : وإنما تنحصر أيضاً فى أنه يضعنى أمام وجودى الخاص وجهاً لوجه : باعتبارى تلك « الأنا » التى لا يمكن لأحد أن يوجد عوضاً عنها : أو تلك « الإنية » التى لا يملك الغير أن يأخذوا على عاتقهم مسئولية وجودها . فليس تقبلنا للموت مجرد انتظار مستمر للحظة النهاية ، بل هو مواجهة مستمرة لذلك العدم الذى يخلق على وجودنا طابعه الحاسم .

والحق أن الوجود البشرى حينما يتفهم « الموت »

أن الإنسان حينما يبلغ مستوى « الوجود الصحيح » الأصيل ، فإنه عندئذ لا يد من أن يعرف « أنه بمجرد ما يظهر الإنسان إلى عالم الوجود ، فإنه سرعان ما تلب فيه الشيخوخة ، وكأنما هو من الهرم بحيث يمكن أن يموت » ! وإذن فالموت لا يعبر عن اكتمال أو تحقق ، وإنما هو أسلوب في الوجود لا يكاد ينفصل عن كينونة ذلك الوجود البشرى المحمول للقضاء . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن فعل الحياة — بالنسبة إلينا — إنما يعنى أن نحيا موتنا ! ولعل هذا هو السبب في أننا قد ننظر إلى الموت وجهاً لوجه ، بل قد نعد نهايتنا حاضرة بمعنى ما من المعاني حتى قبل أن نحين ساعة الموت ، فيكون تقبلنا للموت في هذه الحالة بمثابة انتظار مستمر للحظة النهاية .

وحينما يعرف الإنسان أن الموت ممكن في كل لحظة ، وأنه يسم بطابعه كل فعل من أفعاله ، فإنه قد يشعر بما في الفعل من « بطلان » وبالتالي فإنه قد يفتن إلى قيمة « التنازل » أو « التخلي » عن كل شيء . ولكن ليس معنى هذا أن هيدجر يدعونا إلى الهرب من أعمالنا العادية ، أو الانصراف عن مهامنا اليومية ، بل إنما لئلا نراه يقرر — على العكس من ذلك — أنه لا بد للإنسان من أن يحشد كل قواه ، ويعي كل إمكانياته ، للاضطلاع بالمسؤولية الملقاة على عاتقه . بيد أن هيدجر لا يريد لمشاغلكنا العادية أن تستأثر بفكرنا ، فتصرفنا عن التفكير في الموت ، والعمل على مواجهته ، ولذلك نراه يقول إن الذات الواعية لا تقبل أن تكون فريسة للخداع المشاغل اليومية ، بل هي تعرف كيف تعطى لكل شيء قيمته . وربما كانت القيمة الوحيدة لمشاغل الحياة العادية هي أنه ليس لها على وجه التحديد أدنى قيمة ! وهكذا نرى أن هيدجر لا يهتم بالموت من حيث

هو واقعة بيولوجية ، أو سادسة طبيعية ، بل هو يهتم به باعتباره داخلاً في نسيج الوجود البشرى . وليس من شأن التفكير في الموت أن ينزع الوجود البشرى من تفاهات الحياة اللاشخصية المتبدلة فحسب ، وإنما من شأنه أيضاً أن يعين الذات على تفهم حقيقة وجودها باعتبارها « إنية » فريدة لا يمكن لأحد أن يقوم مقامها أو أن يحل محلها . فالوجود من أجل الموت هو شرط وجودي من شروط تلك الإنية البشرية التي تملو دائماً وراء ذاتها ، وبالتالي وراء مستقبلها . و « الموت » هو الإمكانية النهائية التي تنتظر الذات في المستقبل ، فهو — بمعنى ما من المعاني — أعلى إمكانية من إمكانياتها : ولما كان « المستقبل » في نظر هيدجر (كما سنرى بعد حين) هو شرط لعلاقة الذات بإمكانيتها . فليس بدعاً أن نرى هيدجر يصور لنا الذات منفعلة نحو مستقبلها ، سائرة (أو صائرة) حتماً نحو فنائها . ومن هنا فإن مشكلة الموت لا بد من أن تفقدنا حتماً إلى إثارة مشكلة الزمان ، ما دام الأصل في الموت إنما هو « زمانية » الوجود البشرى .

(هـ) مشكلة الزمان ونظرية التعالي :

رأينا أن « وجودي » هو الشيء الوحيد الذي أملكه ، ولكنه أيضاً الشيء الوحيد الذي أنا معرض في كل لحظة لفقدانه . وقلنا إنه لمن العبث أن يحاول الوجود البشرى صرف نظره عن هذه الحقيقة الأليمة ، فقد كتب عليه أن يمضي حتى النهاية في تعرف إمكانياته وسر غور قواه وقدراته . ونستطيع الآن أن نصيف إلى هذا كله أننا نملو دائماً على ذواتنا ، متجهين نحو « المستقبل » : لأن وجودنا هو في صميمه اتجاه ونزوع وشروع أو « مشروع » Entwurf . فالوجود

البشرى هو دائماً فيها وراء ذاته : لأنه موجود زمانى يقذف بنفسه نحو إمكانياته ، ويعدو دائماً خلف ذاته . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الإنسان هو الموجود الذى عليه دائماً أن يوجد ! وحينما يقول هيدجر إن وجودنا هو « مشروع وجود » فهو يعنى بذلك أننا نعمل دائماً على تحقيق إمكانياتنا ، فنحن فى توتر مستمر نحو المستقبل : إن لم نقل بأن « زماننا » نفسه إنما يبدأ بالمستقبل .

وهيدجر يحدثنا عن « انبثاقات » الزمان الثلاثة : فيبين لنا أن « المستقبل » لا يعنى ذلك « الآن » الذى لم يحدث بعد ، وأن « الماضى » لا يعنى ذلك « الآن » الذى انقضى ، كما أن « الحاضر » لا يعنى ذلك « الآن » الذى ينقضى فى اللحظة الراهنة ، وإنما المستقبل والماضى والحاضر ثلاثة انبثاقات زمانية تعبر عن ارتباط الذات بوجودها ، وانشغالها بصميم كينونتها ، وتعاليلها المستمر على ذاتها . فالقول بالزمانية عند هيدجر إنما هو مجرد تعبير عن هم الزمان الذى لا يكاد ينفصل عن حركة الموجود البشرى نحو الأمام أو نحو الخلف ، ومفارقته المستمرة لذاته ابتداء من واقعة وجوده فى العالم . فالإنسان يجد نفسه ملقى فى هذا العالم ، ولكنه يشعر بأنه ليس ما هو كائن الآن فحسب ، بل هو ما كانه ، وما سيكونه أيضاً . وشعوره بأنه دائماً فيها وراء ذاته هو الذى يجعلهم بالمستقبل ، كما أن شعوره بأنه موجود من ذى قبل فى العالم وأنه يحمل فوق ظهره أثقال أفعاله إنما هو الذى يجعلهم بالماضى . ولكن الإنسان لا يعدو أمام ذاته أو خلفها فحسب : بل هو يأخذ على عاتقه كل وجوده فى اهتمامه بالعالم وتحقيقه لذاته . ومن ثم فإنه يشعر بحاضره أيضاً على صورة انشغال بما هو كائن .

حقاً إن هيدجر يؤكد بصفة خاصة أهمية « المستقبل » لأنه يلاحظ أننا نعمل دائماً من أجل ما لم يوجد بعد ، ولكنه لا يقتصر على القول بأننا نعدو دائماً أمام ذواتنا ، بل هو يقرر أيضاً أننا كثيراً ما نجرى خلف ذواتنا : ومعنى هذا أننا لا بد دائماً من أن نعود إلى الوراء قليلاً ، لكى نتقبل ماضينا ، ونأخذ على عاتقنا . وهذا العود المستمر إلى « الماضى » لا يكاد ينفصل عن حركتنا الدائبة نحو المستقبل . والواقع أنه لما كان وجود الإنسان وثيق الصلة بعملية اكتشافه لذاته ، فإنه لا بد لنا من أن نسبر غور ماضينا ، حتى نقف على ما فيه من « تحديدات » أصلية هى التى تعين مدى إمكانياته . وإذا كان حد « المستقبل » هو « الموت » فإن حد « الماضى » هو تلك الإمكانيات المعينة التى لم يتخيرها الفرد ، والتى لا بد له من أن يتقبلها بوجه ما من الوجوه . وتبعاً لذلك فإننا لا نمضى فقط من مستقبلنا إلى ماضينا ، أعنى من دائرة الزرع والشروع إلى دائرة التذكر والتحسر ، بل نحن نحاول أيضاً أن نستجمع ذواتنا فى « الحاضر » ، بالربط بين مستقبلنا وماضينا . وما دام الإنسان لا بد من أن يوجد فى « موقف » ، فإنه لا بد من أن يستجمع ذاته فى « الآن » . وهكذا نجد أن « الحاضر » فى فلسفة هيدجر الزمانية لا يجئ إلا بعد « المستقبل » و « الماضى » باعتباره نقطة تلاقي حركتين هما حركة الذات نحو الأمام وحركتها نحو الخلف . وحينما يقرر هيدجر أن « الماضى » ينبعث عن « المستقبل » لكى يولد « الحاضر » ، فإنه يجعل الأولوية للمستقبل على غيره من أقسام الزمان ، وبالتالي فإنه يقترب من كل من نيتشه وكبر كجار ، إن لم نقل بأنه يقترب أيضاً من هيجل نفسه .

بيد أن أصالة نظرية هيدجر فى الزمان إنما تنحصر فى قوله بالتحام آتات الزمان . وتوحيده بين الكينونة

البشرية وطابع الزمانية ، وربطه « الوجود من أجل الموت » بتناهي الزمان . ورفضه لكل إحالة إلى الأبدية والحق أن الإنسان في نظر هيدجر لا يصبح ذاتاً حقيقية إلا حين يربط أقسام الزمان بعضها ببعض الآخر ، وحين يجعل من وحدة الزمانية « بناء كلياً » يرتكز عليه في تدعيم وجوده . ولكن هيدجر يؤكد « تنامي الزمان » فهو يقرر أننا عندما نسجل ذواتنا في الوجود ، فكأننا بذلك إنما نسجل ذواتنا في العدم . وعلى حين أن فيلسوفاً مثل أفلاطون كان يقرر أن الزمان هو الصورة المتحركة للأزلية الساكنة ، نجد أن الزمان عند هيدجر لا ينطوي على أية إحالة إلى الأزلية . و«التناهي» في نظر هيدجر هو الشرط الضروري لتعالينا على ذواتنا ، أو مفارقتنا لذواتنا .

وهنا يمكننا أن نلخص نظرية هيدجر في «التعالى» فنقول إن الموجودات البشرية في رأيه ليست كائنات مغلفة على ذاتها ، أو موجودات منعزلة قائمة بذاتها ، بل هي كائنات زمانية تحقق حركة مستمرة ، أو موجودات زبئية تعلو دائماً على ذواتها . ولكن «التعالى» الذى يتحدث عنه هيدجر ليس تعالياً رأسياً (على طريقة كيركجارد أو كارل يسبرز) ، بل هو تعال أفقى (على طريقة نيتشه) . فنحن لا نخرج من ذواتنا لكي ننقل نحو الله أو نحو أى موجود آخر متعال ، وإنما نحن في حالة اتجاه مستمر نحو العالم ، ونحو المستقبل ، ونحو العدم . الخ . ومن هنا فإن فكرة «التعالى» قد فقدت على يد هيدجر ذلك الطابع الدينى الذى كانت تنسم به عند كيركجارد ، فأصبحت بمثابة «مفارقة» باطنة في صميم العالم . ولما كان «التعالى» إنما يعبر عن زمانية الوجود البشرى ، وحركته المستمرة نحو العالم ، واندفاعه الدائب نحو ممكناته ، فليس بدعاً أن

نجد هيدجر يؤكد أنه ليس للموجود البشرى من ماهية ، إن لم نقل بأن وجوده هو عين ماهيته . وبهذا المعنى يكون «الوجود» مرادفاً آخر للتعالى أو «المفارقة» ما دام الوجود خروجاً عن الذات ، واندفاعاً نحو الممكنات ، وانصلاً مستمراً بالعالم ، واتجاهاً دائماً نحو المستقبل ، وتناهما يفضى بنا إلى العدم ! وما دامت حياتنا سيرة مستمرة نحو الموت ، فإنه لا بد لنا من أن نعلو على ذواتنا متجهين نحو ذلك «العدم» الذى قد جعل منه وجودنا نفسه ! وإذن فليس «العدم» (في رأي هيدجر) مجرد مفهوم مقابل لمفهوم «الوجود» ، بل هو من مقومات «الوجود» نفسه باعتباره ملتصقاً بنسيج وجودنا الزمانى . وهكذا نرى أن الكلمة الأخيرة في كل فلسفة هيدجر الأونطولوجية — على نحو ما عرضها في كتابه «الوجود والزمان» — إنما هي لنظرية «التعالى» أو «المفارقة» التى تجعل من الوجود البشرى بناء معقداً من الممكنات ، فتخلع عليه طابعاً زمانياً أصيلاً ، وتصور لنا «وجوده» بصورة نافذة صغيرة نطل منها على البناء الأصلى للوجود العام .

٤ — قيمة كتاب «الوجود والزمان» في تراث الإنسانية

اختلف النقاد في الحكم على قيمة كتاب «الوجود والزمان» . فذهب قوم منهم إلى أنه كتاب ممتاز في «الأنثروبولوجيا الفلسفية» . بينما أدرجه غيرهم في عداد الكتب الهامة التى عملت على ظهور «الفلسفة الوجودية» وليس من شك عندنا في أن كتاب هيدجر في «الوجود والزمان» قد كان له أكبر الأثر على سارتر زعيم «الوجودية» الفرنسية ، فضلاً عن أنه قد تضمن من الاتجاهات ما جعل مارتين بوبر M. Buber يفسح

له مجالاً واسعاً في دراسته للأنتروبولوجيا الفلسفية المعاصرة . ولكن الحقيقة أن المشكلة الكبرى التي شغلت اهتمام هيدجر في هذا الكتاب لم تكن هي مشكلة الإنسان ، بل كانت مشكلة الكينونة أو الوجود من حيث هو وجود . ولئن كان كتاب « الوجود والزمان » قد انطوى على الكثير من التحليلات « الفنونولوجية » للوجود الإنساني ، إلا أن هيدجر لم يهتم بالإنسان من أجل الإنسان ، بل من أجل علاقته بالوجود العام : والواقع أن حديث هيدجر عن « الوجود » لم يكن حديثاً عن « موجود » ما بعينه ، حتى ولا « الموجود المطلق » . وإنما كان حديثاً عن « الوجود » من حيث هو فعل ، لا من حيث هو اسم ، أعني أنه قد انصب في معظمه على فعل « الكينونة » . ولم ير هيدجر سؤاله الميتافيزيقي : « ما الوجود ؟ » إلا لأنه كان مؤمناً سلفاً بأن في إمكان الوجود أن يحشف لنا ذاته : أو أن يعلن لنا عن ذاته . ومثل هذا الكشف الأصلي للوجود ليس هو الشرط الجوهرى لكل علاقة يمكن أن تقوم بيننا وبينه فحسب ، وإنما هو التعبير الأوحده عن حقيقة الوجود أيضاً . والحقيقة - في نظر هيدجر - ليست شيئاً يضاف إلى الوجود من الخارج - بفعل الإنسان - وإنما هي حدث باطن في صميم الوجود نفسه . وليس الوجود الإنساني (من حيث هو مفارقة مستمرة وخروج عن الذات) سوى عملية تحقيق الحقيقة : ومعنى هذا أن علاقة الإنسان بالوجود إنما هي في ذاتها « أونتولوجية » . وإذا كان الإنسان إنما هو في قلب المشكلة الفلسفية بمثابة المركز ، فذلك لأن هناك حقيقة ، ولأن هناك بالتالى فكراً . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الإنسان هو نور الحقيقة في ظلمات الكينونة .

حقاً إن الإنسان - من حيث هو موجود طبيعي - قد يبدو مجرد « موجود » كباقي الموجودات ، ولكنه - من حيث هو موجود بشري - موجود يفهم معنى الوجود . لأن ثمة رابطة جوهرية تربطه بطبيعة الوجود العام . فالوجود البشري - في نظر هيدجر - هو ذلك الوجود المتعالى (أو المفاوق لذاته) الذى يكشف لنا عن حقيقة الوجود . وحينما يقرر صاحب « الوجود والزمان » أن الوجود هو ماهية الإنسان . فإنه لا يعنى بذلك أن الإنسان ذاتية خالصة ، بل هو يعنى أنه انبثاق أو خروج عن الذات ek-sistence . فالإنسان لا يقوم إلا خارج ذاته ، في قاب الوجود العام . والإنسان أيضاً هو الموجود الأوحده الذى يبدو وكأن الوجود العام قد اصطفاه أو دعاه . ليكون في مصيره نفسه ناطقاً باسمه !

وإذا كان كثير من الباحثين قد خلطوا بين قول هيدجر بأن « وجود الإنسان إنما هو ماهيته » ، وقول سارتر بأن « الوجود يسبق الماهية » ، فإن من واجبنا أن نقيم تفرقة أساسية بين المقاتلين : لأن الأولى منهما تعنى أن الإنسان ليس في جوهره مجرد ذاتية محضة ، بل هو خروج عن الذات ، في حين أن الثانية منهما لا تشير إلا إلى عملية خلق الإنسان لذاته بمقتضى حريته . ولهذا فقد أعلن هيدجر أكثر من مرة أن فلسفته على النقيض تماماً من كل نزعة ذاتية ، كما أكد بكل قوة أنها لا تنطوى على أية نزعة علمية (nihilism) حقاً إن فكرة العدم - كما بين لنا هيدجر في موضع آخر - هي السبيل الأوحده الذى ينكشف لنا « الوجود » عن طريقه ، ولكن « العدم » ليس هو محور اهتمام الفلسفة الأونتولوجية التي قلّمها لنا هيدجر في « الوجود والزمان » . وقد يتوهم البعض أن الكشف

عن الوجود لا يقتضى هنا سوى أن نلقى بانفسنا إلى عالم الأشياء باعتباره مستغرقاً للحقيقة أو متضمناً للواقع ، ولكن مثل هذا الوهم لن يكون من شأنه سوى أن يجعلنا نحسر ذواتنا ! وأما إذا عمدنا إلى تحليل وجودنا الحر ، المتناهي ، الزماني ، فهناك لا بد من أن ينكشف لنا الوجود نفسه . وأصالة فلسفة هيدجر إنما تتجلى في قوله بأن الإنسان هو محل « الوجود » أو مستقره . فليس في فلسفة هيدجر مثالية أو واقعية ، وإنما هي جهد شاق من أجل الكشف عن طبيعة « الوجود » أو « الكينونة » من خلال ذلك « الكائن » الذي هو من الوجود وفي الوجود : والحق أننا نرى جميع الكائنات الأخرى تكتفى بالخضوع لقانون الوجود ، فتفتح وفقاً لما في باطنها من نظام ، وتصبح ما هي بفضل ذلك القانون ، في حين أننا نرى الموجود البشري - والموجود البشري وحده - يحمل رسالة خاصة ، ويحقق - بخروجه عن ذاته - ضرباً من المصير (Schicksal) . فالإنسان هو الموجود الوحيد الذي يدخل التساؤل عن الوجود في صميم وجوده ، بحيث قد يحق لنا أن نقول : إن مشكلة الوجود هي مشكلته الخاصة . ولكن الإنسان أيضاً هو « راعي الوجود » (على حد تعبير هيدجر) ، أو هو الموجود الذي يحيا من أجل حقيقة الوجود . وهذا هو السبب في أن هيدجر ينسب إلى الإنسان كرامة كبرى وامتيازاً خاصاً - بين كافة الموجودات - حتى لقد اعتبره « النور » الذي يكشف عن ماهية الوجود نفسه . وقد رد هيدجر على الفلاسفة الذين اتهموه بالنزعة اللإنسانية فقال : إن النزعة الإنسانية الحقة إنما هي تلك التي تفهم إنسانية الإنسان فهماً يقوم على أساس قربه إلى الوجود ، وانشغاله بالوجود ، وتحقيقه لحقيقة هذا الوجود من خلال تحقيقه لرسالته في الوجود

وليس من شك في أن هيدجر قد حاول في كتابه « الوجود والزمان » أن يعيد الفكر إلى أساسه وأصله ، وأن يعاود البحث في مشكلة الوجود ابتداء من النسيج الأونطولوجي للموجود البشري ، فاستطاع بذلك أن ينقل الإنسان من حالة الوجود اللا إنساني الزائف ، إلى حالة الوجود الإنساني الأصيل (١) .

بيد أن هيدجر لم يواجه « مشكلة الوجود » في كتابه « الوجود والزمان » إلا من خلال الإنسان ، فلا بد للقارئ الذي يريد أن يقف على فلسفة هيدجر الأونطولوجية من الاطلاع على باقي كتبه ورسائله ، حتى يكون فكرة صحيحة عن نظرة هيدجر إلى الميتافيزيقا بصفة عامة ، وإلى مشكلة الوجود بصفة خاصة . وإذا كان بعض النقاد قد زعم أن هيدجر « رجل كتاب واحد » ، فربما كان في وسعنا أن نقول إن هذا الكتاب الواحد نفسه لا يفهم إلا في ضوء الرسائل العديدة التي أصدرها هيدجر فيما بعد ، وعلى رأسها بحثه المسمى باسم : « ما الميتافيزيقا ؟ » ، وحديثه عن « النزعة الإنسانية » ، وكتابه الصغير عن « ماهية الحقيقة » . والواقع أن شتى الاتهامات التي وجهت إلى هيدجر ، بما فيها عداوته للمنطق ، وانتصاره للعاطفة ، وإنكاره للقيم ، ومناداته بنزعة عدمية هدامة ، وبجفافه لكل نزعة إنسانية . . . الخ . نقول إن كل هذه الاتهامات سرعان ما تقبّد أدراج الرياح ، بمجرد ما يسلط عليها المرء أضواء الدراسة الفاحصة المتصفة . وجسبنا مثلاً أن نعود إلى نظرية هيدجر في الحقيقة لكي ندرك اهتمامه باللوغوس ، وعنايته بالغوص إلى أعماق الفكر ، وحرصه البالغ على سبر أغوار اللغة البشرية :

(١) انظر حديث هيدجر : « رسالة في النزعة الإنسانية » ، سنة ١٩٤٦ (ترجمة جان بوفريه) .

٥ - نصوص مختارة من كتاب «الوجود والزمان»

(أ) وجد هيدجر في إحدى أساطير الميثولوجيا اليونانية القديمة تعبيراً رمزياً عن نظريته في «هم الزمان» فكتب يقول :

« كان الهم Sorge يعبر ذات يوم نهراً من الأنهار ، فلمح من بعيد قطعة صغيرة من الطمي ، وراح الهم يفكر ماذا عساه صانع بهذه القطعة الصغيرة من الطمي . حينما وجد نفسه وجهاً لوجه أمام جوبيتر ، وهضى « الهم » يطلب إلى جوبيتر أن يسبق الروح على تلك الصورة التي صنعها من الطين ، فلم يتردد جوبيتر في إجابته إلى طلبه ، ولكن « الهم » ما كاد يشرع في إطلاق اسمه على تلك الخليفة الجديدة ، حتى احتج جوبيتر على ذلك ، بحجة أن اسمه هو أحق بأن يطلق على ذلك المخلوق ! وبينما كان « الهم » و « جوبيتر » يتقارعان الحجاج حول أحقية كل منهما بالتسمية ، ظهرت « الأرض » ، وراحت هي الأخرى تطالب بأن يطلق اسمها على ذلك المخلوق ! بدعوى أنها هي التي أعطته قطعة من جسدها . . . :

« ثم استدار الجميع نحو « ساتورن » (الزمان) ، طالبين إليه أن يحكم بينهم بالعدل ، فلم يلبث ساتورن أن أصدر الحكم التالي : بما أنك يا جوبيتر قد وهبت الروح لهذا المخلوق ، فسيكون من حقك أن تستردها منه عند الوفاة . وأنت أيتها الأرض : بما أنك قد جدت عليه بالجسد ، فسيكون من حقك أن تسترجعي هذا الجسد . وأما أنت أيها « الهم » ، فلأنك أنت الذي كونهت بادئ ذي بدء ، فسيكون من حقك أن تتملكه وتسيطر عليه طوال حياته ! وحيث أن ثمة خلافاً حول

ولئن كنا نجد في معظم كتابات هيدجر ولماً كبيراً بتحليل الألفاظ ، واشتقاق الصيغ ، والبحث عن الحكمة الباطنة في اللغة ، إلا أن هذا الولع - في حد ذاته - إنما هو الدليل القاطع على إيمانه بالفكر ، وفهمه لعلاقة اللغة بالفكر ، إن لم نقل علاقتها بالوجود نفسه . ولو كان لنا أن نعبر عن فلسفة هيدجر بمبارتنا نحن ، لقلنا إن الوجود نفسه يفكر فينا وبنا ، أو هو يتعقل ذاته من خلال لغتنا نفسها . فليس التفكير مجرد تعبير يستدرج الفكرة إلى شبكة اللغة ، بل هو نطق بلسان حال الوجود ، أو هو - على الأصح - تعبير عن كلمة الوجود غير المنطوقة ! وهذا هو السبب في أن هيدجر يختم رسالته عن النزعة الإنسانية بقوله : « إنما اللغة لغة الوجود ، كما أن السحب سحب السماء » . ولا بد لنا من أن نتذكر - في خاتمة هذا العرض - أن الفلسفة العظيمة ليست هي تلك التي تستطيع أن تقول كل شيء بل هي تلك التي تستطيع أن تقول شيئاً ! ومهما كان من أمر المآخذ العديدة التي أخذها خصوم هيدجر على كتابه « الوجود والزمان » ، فإن من المؤكد أن هيدجر قد استطاع أن يقول لنا شيئاً بل أشياء ! وكيف لمؤرخ الفلسفة المعاصرة أن يتجاهل أحاديث هيدجر في هذا المؤلف الضخم عن « الوجود في العالم » و « الزمانية » ، و « الوجود من أجل الموت » و « القلق » و « الهم » ، و « السقوط » و « التعالى » و « التاريخ » . . . الخ ؟ بل كيف لمؤرخ الفلسفة المحاصرة أن يتجاهل تأثير هيدجر على الفلسفة الوجودية بصفة عامة ، وعلى « وجودية » سارتر بصفة خاصة ؟ فلنقل إذن إن ظهور كتاب « الوجود والزمان » كان حدثاً فلسفياً هاماً في القرن العشرين ، ولندع لمؤرخ الفكر في المستقبل مهمة الحكم على مدى قيمة هذا الحدث .

الاسم الذى يعطى له ، فلنطلق عليه اسم « آدم » (أو الإنسان) homo ، لأنه صنع من « آدم » الأرض (أى من التراب) . (مارتن هيدجر : « الوجود والزمان » ، ص ١٩٧) .

(ب) يطرح هيدجر في البند السابع والأربعين من الفصل الثانى مشكلة إمكان قيام خبرة يكون موضوعها موت الآخرين ، متساوياً في الوقت نفسه عن إمكان إدراك الوجود الإنسانى ككل فيقول :

« إن بلوغ الوجود البشرى لحالة الاكتمال أو التمام بالموت ، إنما هو في الوقت نفسه فقدان لواقعية حضوره في الوجود العيني . فالتغير الذى ينتقل به إلى حالة استحالة تحقيق أى حضور عيني ، إنما ينزعه هو نفسه من إمكانية الشعور بهذا التغير (أو الانتقال) ، وبالتالي فإنه يحول بينه وبين فهم هذا التغير بوصفه حالة معاشة يمكن الشعور بها . وإذن فإن كل تجربة من هذا القبيل لا بد من أن تظل مستحيلة بالنسبة إلى أى موجود بشرى ، (مادام من المحال لأى شعور أن يدرك موته الخاص) . وأما فيما يتعلق بموت الآخرين ، فإن الأمر قد يبدو على خلاف ذلك : لأن اكتمال الوجود البشرى في هذه الحالة يصبح أمراً يمكن إدراكه بطريقة موضوعية . ولما كان الوجود البشرى في جوهره « وجوداً مع الآخرين » Mitsein ، فإن في وسعه أن يحصل تجربة عن الموت . ونظراً لأن الموت في هذه الحالة سيكون واقعة موضوعية ، فلا بد من أن يكون في الإمكان أيضاً تحديد الحقيقة الكلية للوجود البشرى تحديداً أو بطولوجياً .

ولإذن فنحن هنا بإزاء معلومات نستخلصها من أسلوب كينونة الوجود البشرى ، بوصفه « حضوراً مع الآخرين » : Miteinandersein : إذ نجد في

وجود « الآخر » ، حين يصل في نخامة المطاف إلى نهايته ، موضوعاً يصلح كمداد لتحليل الوجود البشرى بوصفه حقيقة كلية مكتملة ، وهو الموضوع الذى يبدو مغريباً للغاية . ولكن هل تكفى المعلومات التى نستخلصها عن هذا الطريق للوصول بنا إلى الهدف المنشود ؟

الواقع أن وجود الآخرين ، حينما يصل إلى حالة التمام أو الاكتمال ، عن طريق الموت ، فإنه هو الآخر لن يعود يحقق أية حضرة واقعية ، بمعنى أنه لن يكون في وسعه أن يحقق أى « وجود في العالم » . أليس معنى الموت إنما هو الخروج من العالم ، أو فقدان « الوجود في العالم » ؟ ومع ذلك ، فإن كون الميت يكف عن تحقيق أى وجود في العالم ، إنما هو نفسه ضرب من الوجود ... ، وإن كنا هنا بإزاء وجود لم تعد له سوى واقعية الشيء المعطى (Nur-noch-vorhanden sein) بالمعنى الذى نفهمه من هذه الكلمة حينما نتحدث عن الأشياء المادية التى نجدها متداولة بين أيدينا في العالم . وإذن فإننا نستطيع حينما نكون بإزاء موت الآخرين - أن نختبر ظاهرة هامة من ظواهر الوجود ، ألا وهى تلك الظاهرة التى نستطيع أن نحددها بوصفها ضرباً من التغير أو الانتقال الذى ينزع عن الوجود أسلوب الكينونة الخاص بالوجود البشرى (أعنى الحياة) ، لكى يقتاده إلى الحالة التى لا يعود فيها يحقق أى حضور عيني . ونهاية الوجود بوصفه كائناً بشرياً إنما هى بداية ذلك الوجود بوصفه مجرد شيء أو موضوع .

بيد أننا حينما نفسر هذا الانتقال من الكينونة البشرية إلى كينونة الشيء أو الموضوع (أو الحقيقة المعطاة) على النحو السابق ، فإننا نتناسى جوهر الظاهرة لأن الوجود الذى يظل باقياً لا يمثل مجرد شيء مادي

خالص (بل هو يمثل شيئاً أكثر من ذلك) وحتى لو نظرنا إلى جثة الميت التي قد تبدو مجرد موضوع أو شيء مائل أمامنا ، لوجدنا أنها (حتى من الزاوية النظرية الصرفة) موضوع يصلح للتشريح الباثولوجي ، وبالتالي فإننا لا نفهمها إلا في ضوء فكرتنا عن الحياة . ومعنى هذا أن ما يبدو هنا مجرد « شيء » خارجي ، لا يزال أيضاً أكثر من مجرد شيء مادي عديم الحياة . وآية ذلك أن ما نجده في جثة الميت إنما هو ذلك الجسد الهامد الذي لت فيه الحياة إلى انحلال :

ولكن هذه السمة الخاصة التي يتسم بها العنصر الباقي من الميت لا تكفي وحدها لإعطائنا فكرة تامة مليئة عن الظاهرة التي نحن بصددتها فيما يتعلق بالوجود البشري . وذلك لأن « المتوفى العزيز » الذي انتزعه الموت من وسط أحبابه — على العكس من أي ميت آخر — إنما هو موضع اهتمام أقربائه الذين خلفهم وراءه ، فهم يحتفلون بموته ، ودفنه ، فضلاً عن أنهم يعنون بقره : وانسبب في ذلك أن هذا « المتوفى » نفسه — من حيث أسلوب كينونته — إنما هو أكثر من مجرد شيء أو أداة نعني بها ونعمل على استخدامها في العالم المحيط بنا . وحينما يلتف حوله أولئك الذين خلفهم وراءه (بعد موته) ، فإنهم — في لوعة حدادهم — إنما « يوجدون معه » ، من خلال ذلك الموقف المليء بالاحترام والرعاية الذي يقفونه منه . وهذا هو السبب في أن نوع علاقتهم بالميت لا يمكن أن يتصور بأي حال ما من الأحوال على أنه شبيه بالعلاقة التي تقوم بين الإنسان وبين أية آلة (أو أداة) يعنى بها .

حقاً إن « المتوفى » لم يعد موجوداً في ذلك العالم البشري المشترك الذي يضم في رحابه الموتى أنفسهم ، ما دام هو نفسه لم يعد يحقق أية حضرة عينيه أو أي

وجود واقعي . ولكن « لما كان العالم البشري المشترك إنما يعنى دائماً تبادُل العلاقات بين البشر » أو تحقيق ضرب من « المعية » في عالم واحد بعينه ، فإن في استطاعتنا أن نقول إنه وإن كان المتوفى نفسه قد ترك عالمنا ، أو قد خلفه وراء ظهره ، إلا أن أقرباءه لا زالوا يحققون معه ضرباً من « المعية » ، لأنهم موجودون معه ، ولكن ابتداء من ذلك العالم نفسه .

وإذا عرفنا الآن أن المتوفى — في صميم وجوده الظاهري — لم يعد يمثل أي حضور عيني ، أمكننا أن نفهم كيف أن هذه المعية المتقاسمة مع الميت لا تسمح لنا بأن نعاني — على وجه التحديد — صميم خبرة الميت (في صورتها الصحيحة) حينما وجد نفسه على أبواب النهاية (أو الموت) . حقاً إن الموت لينكشف لنا على صورة فقدان ، ولكنه أكثر من ذلك « الفقدان » الذي يستشعره الأحياء في صميم خبرتهم بازاء الميت . ولئن كنا نحن الأحياء قد نستشعر هذا الفقدان (أو هذه الخسارة) ، فليس معنى ذلك أننا نستطيع أن نعاني خبرة ذلك الشخص الذي يموت وإذن فنحن لا نستشعر — بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة — موت الآخرين ، وإنما كل ما في وسعنا أن نفعله هو أن نشهد موتهم !

وحقاً لـ « كان في وسعنا » (أو لو كان من الممكن) أن نكون لأنفسنا صورة واضحة (سيكولوجياً) عن موت الآخرين ، بمجرد مشاهدتنا لموتهم ، أو تواجدها معهم لحظة احتضارهم ، لما كان في وسعنا مع ذلك أن ندرك أسلوب وجود ذلك الشخص الذي يقرب من نهايته . وذلك لأن المشكلة إنما تنحصر في معرفة المعنى الأونطولوجي لموت ذلك الشخص الذي يموت ، على اعتبار أن هذا الموت إنما هو إمكانية وجود كامنة في صميم وجوده هو ، لا مجرد صورة من صور « المعية »

(أو الوجود المشترك) بين هذا الميت وبين أقربائه ، أو مجرد أسلوب خاص من أساليبه في تحقيق ضرب من الحضور . وإذن فإن الظن بإمكان الاستناد إلى الموت الذي يختبره الآخرون من أجل اتخاذ موضوعاً نرتكز عليه لتحليل نهاية الوجود البشرى والوقوف على طابعه الكلى ، إنما هو جهد ضائع لن يكون في وسعه — لا من الناحية الأونطية، ولا من الناحية الأونطولوجية — أن يمدنا بما نتوقعه منه .

بيد أنه لا بد لنا من أن نلاحظ — قبل كل شيء — أن ثمة افتراضاً سابقاً يمكن من وراء هذه الإحالة إلى موت الآخرين ، بوصفه موضوع تعويض (أى موضوعاً نستعويض به عن تحليل موت الذات) يمكننا أن نمارس فيه تحليلنا الأونطولوجي لظاهرة تحقق الوجود واكتياله (أو تمامه) : وهذا الافتراض السابق إنما يكشف عن تجاهل تام لأسلوب الكينونة الخاص بالوجود البشرى : وذلك لأنه يقوم على الظن بأن في الإمكان استبدال أى موجود بشرى بآخر ، بحيث أن ما قد يبلوئى في تجربتى الخاصة شيئاً عسير المنال ليس لى عليه يدان ، يصبح بالنسبة لى غيرى شيئاً قابلاً للإدراك أو أمراً يسهل الوصول إليه : ومع ذلك ، فهل هناك حقاً ما يبرر الأخذ بمثل هذا الافتراض ؟ .

(وهنا يستطرد هيدجر فيبحث ظاهرة الاستعاضة أو الاستبدال التى كثيراً ما نشاهدها في حياتنا العادية ، حينما تقوم ذات مقام غيرها من الذوات ، أو حينما ينوب إنسان عن غيره من الناس ، لكى لا يلبث أن يقول :)

« ولكن مثل هذه الاستعاضة (أو الإنابة) لا بد من أن تصبح ضرباً من المحال حينما يكون موضوعها للو «إمكانية الوجود» التى تمثل بالنسبة لى الوجود

البشرى حالة «بلوغ النهاية» ، أعنى تلك الإمكانية التى تحقق له اكتياله وتخلع عليه طابعه الكلى . فليس في وسع أحد أن يعهد بموته لى آخر . حقاً إنه قد يحدث أن يمضى إنسان إلى الموت بدلاً من إنسان آخر ، ولكن هذا لا يعنى في جميع الأحوال سوى التضحية من أجل هذا الإنسان الآخر «بموضوع أمر محدد بعينه» : فالموت من أجلنا لا يعنى مطلقاً أننا نتنازل عن موتنا لكى نعهد به لى شخص آخر : وإنما لا بد لكل موجود بشرى من أن يأخذ على عاتقه موته الخاص . وحينما يوجد الموت — بالنسبة لى — فإنه لا يمكن أن يكون إلا موتى أنا . فإى معنى الموت — بالنسبة لى — إنما هو «إمكانية الوجود» التى تخصنى أنا بالذات ، وهى تلك الإمكانية التى توضع موضع التساؤل حينما تزعزع أركان وجودى . . . وإذن فإن الموت ليس واقعة موضوعية ، بل هو ظاهرة لا بد من فهمها بطريقة وجودية . («الوجود والزمان» الفقرة رقم ٤٧) :

(ج) يتحدث هيدجر في الفصل الخامس من كتابه عن «الزمانية والتاريخية» فيقدم لنا في البند الثانى والسبعين عرضاً أونطولوجياً — وجودياً لمشكلة التاريخ وفيها يلى الفقرة الأولى التى استهل بها هيدجر هذا الحديث :

« إن كل جهود التحليل الوجودى إنما تهدف إلى غرض أوحده : ألا وهو البحث عن إجابة ممكنة على السؤال الخاص بمعنى الوجود من حيث هو وجود : وما يتطلبه تمحيص هذا السؤال إنما هو تحديد تلك الظاهرة التى تكون هى الكفيلة باقتيادنا لى شيء يشبه الوجود ، ألا وهى ظاهرة فهم الوجود . وقد رأينا أن هذه الظاهرة إنما تخص الموجود البشرى ، من حيث أنها داخلية في مقومات وجوده . وعلى ذلك فإنه لا بد

لنا - بادئ ذي بدء - من أن نقوم بتأويل كينونة هذا الموجود تأويلاً يسمح لنا بالكشف عن طابعه الأصلي ، لأننا عندئذ - وعندئذ فقط - نستطيع أن نتصور ظاهرة فهم الوجود التي ينطوي عليها هذا الموجود في صميم تكوينه الوجودي . وهذه هي الدعامة الوحيدة التي يمكن أن يركز عليها السؤال الخاص بالوجود (على نحو ما هو مفهوم أو متضمن في صميم كينونة ذلك الموجود) ، بل هذه هي الدعامة الوحيدة التي تسمح لنا بأن نقيم تساؤلنا على أساس من الافتراضات التي تتضمنها عملية « التفهم » .

وليس من شك في أننا قد أغفلنا الكثير من مقومات الوجود البشري . ولكن ما دمنا قد أبرزنا طابع « الزمانية » بوصفه الشرط الأصلي لإمكانية الهم Sorge فإنه ربما يكون في استطاعتنا أن نقول إننا قد وصلنا إلى التأويل الذي نشده ، ألا وهو ذلك التأويل الذي يسمح لنا بأن نضع أيدينا على الوجود البشري في صميم أصله . وقد انكشفت لنا تلك « الزمانية » حينما كنا بصدد البحث عما في الوجود البشري من مقدرة أصيلة على « تكوين كل موحد » . ثم تأيد تفسيرنا الزماني للهم حينما أمكننا أن نبين كيف أن زمانية الموجود في العالم إنما هي بمثابة مظهر للانشغال بهذا العالم . وقد كشف لنا تحليلنا لتلك القدرة الأصيلة على تكوين كل موحد ، عن ذلك الارتباط الثلاثي - المرتكز أصلاً على الهم والقائم على ضرب من المساواة الأصلية - بين الموت ، والإثم ، والضمير Gewissen . وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : أليس في الإمكان ، عن طريق فهمنا لمشروع الوجود الحقيقي الأصيل ، أن ندرك « الوجود البشري » على مستوى أكثر أصالة ؟ -

(وهيدر يلاحظ هنا أنه قد اقتصر حتى الآن

على دراسة « الوجود من أجل الموت » ، في حين أن الموت ليس إلا الحد النهائي لهذا الموجود الذي يكون كلا موحداً . ولهذا نراه يعود فيقول :)

« إن الموت ليس إلا واحداً من حدين : لأنه ذلك الحد الذي يحصر الوجود البشري في نطاقه الخاص وأما الحد الآخر فهو « البداية » أو « المولد » . وما يمثل « الكل » الذي نحن بصدد البحث عنه إنما هو الوجود القائم بين الولادة والموت . وتبعاً لذلك فإنه على الرغم من أن تحليلنا قد اتجه نحو تلك الكينونة التي توجد على صورة كل ، وعلى الرغم من أنه قد اهتم بتقديم تفسير صحيح للوجود الأصيل والوجود الزائف من أجل الموت ، إلا أنه قد بقي مع ذلك تحليلاً من طرف واحد . وآية ذلك أننا قد اقتصرنا في دراستنا للوجود البشري على النظر إليه بوصفه كينونة تتجه نحو الأمام ، خلفه وراء ظهرها كل ما قد كان . ومن هنا فإننا لم نغفل « الوجود من أجل البداية » فحسب ، بل قد أغفلنا أيضاً امتداد الوجود البشري من حيث أنه كينونة تمتد من المولد إلى الوفاة . فما ضربنا صفحاً عنه حتى الآن إنما هو « استمرار الحياة » الذي يسمع للموجود البشري دائماً أبداً بأن يتخذ هذا الأسلوب أو ذاك ، في حين أن تحليلنا إنما ينصب على الموجود من حيث هو يمثل كلا موحداً .

• • •

ولكن ، أي أمر قد يسلو في الظاهر أكثر بساطة من وصف عملية « استمرار الحياة » ابتداء من الولادة حتى الموت ؟ أليس من الواضح أن هذا الاستمرار إنما ينحصر في عملية تتابع « الحالات المعاشة » في صميم الزمان ؟ . فلنحاول إذن أن ننفض إلى باطن هذه الخاصية التي تتسم بها ظاهرة استمرار الحياة ، لكي

نتعمق دلالتها الأونطولوجية . وهنا سرعان ما تنكشف لنا ظاهرة هامة جديدة بالملاحظة ، وتلك هي أنه ليس في هذا التابع المستمر للحالات المعاشة أى عنصر واقعى أصيل ، اللهم إلا تلك الحالة المعاشة الراحنة ، أعنى الحالة الفردية القائمة في كل لحظة على حدة . وأما الحالات المعاشة Erlebnisse للماضية أو المستقبلية فهي لم تعد «واقعية» أو هي لم تصبح بعد كذلك وأما المدة الزمانية التي تجدد الذات نفسها قائمة فيها (بن هذين الحدين) فإنها تضطرها إلى الانتقال من «الآن» إلى «الآخر» عبر سلسلة طويلة من الآتات ، وكأن زمانها مكون من مجموعة من «الآتات» أو اللحظات الراحنة . وهذا هو السبب في أننا نقول عادة إن الوجود البشرى وجود «زمانى» . ولكن الذات

تظل محتفظة — عبر هذا التغير المستمر للحالات المعاشة — بضرب من «الهوية» .

(م) يعنى هيدجر في مناقشة التفسيرات المختلفة لظاهرة «هوية الذات» إلى أن يقول :

«إن المشكلة الخاصة باستمرار الوجود البشرى إنما هي المشكلة الأونطولوجية الخاصة بتاريخية هذا الوجود . وإذا نجحنا في استخلاص هذا البناء التاريخى ، والكشف عن الشروط الزمانية الوجودية التي تجعله ممكناً ، فسيكون في وسعنا عندئذ أن نصل إلى ضرب من الفهم الأونطولوجى للتاريخية Geschichtlichkeit («الوجود والزمان» ، الفصل الخامس ، الفقرة رقم ٧٢) .



الأدوار في معرفة النظم والأدوار لصفي الدين الأرموي

بمقام
الدكتور محمود احمد الحفني

كان كل منهم بمثابة موسوعة متنقلة ، لا يخطئها باب من المعرفة ولا يفوتها لون من الثقافة والدراسة .

وكل هذه المعاني والوسائل كانت زاداً لتخصصه في الموسيقى التي أتقنها علماً وأداءً ، وبلغ فيها القمة التي لم يستطع أحد من معاصريه أن يرقى إلى ذروتها . وإليه يرجع الفضل في ضبط الأنغام والأدوار على الآلات وبدونها وفي إحكام القواعد النظرية . كما أنه يعد في الصدارة من علماء العرب الذين استكملوا طرائق ضبط تلوين النغمات الموسيقية ، مما يعرف في عصرنا الحديث بعلم « النوتة » . وعلى قدر مكانته من الناحية العلمية فقد كان يعد كذلك من أمهر العازفين بالعود . ورد في بعض مراجع القرن الثامن الهجري في وصفه ما نصه (١) :

« حدثني جماعة ثابتو العدالة ، مسموعو القول ، من أهل زماننا هذا أنهم حضروا مع الشيخ الإمام العالم العلامة قنوة هذه الصناعة أولاً وآخرأ ، الشيخ صفى الدين عبد المؤمن - طاب ثراه - ببستان في بغداد ، وهو يضرب

هو صفى الدين عبد المؤمن بن يوسف بن فاخر الأرموي البغدادي . والأرموي نسبة إلى أرمية مسقط رأس أجداده وموطن أسلافه ، وأطلق عليها بعد ذلك اسم « رضائية » وهي بلدة في أذربيجان على بعد ٩٢١ كم غربي طهران ، ٢٩٣ كم جنوبي غربي تبريز . أما كونه بغدادياً فلا أنه ولد بمدينة بغداد حوالي عام ٦١٣ هـ (١٢١٦ م) ، وقيل إنه وفد إليها في أول نشأته . وعلى أي حال فقد كانت مدرج طفولته ومعهد ثقافته ، ألم فيها بعلوم زمانه وفنون عصره ، ونال أوفر قسط من هذه الدراسات الأدبية والفنية حتى أصبح في الطليعة من الأعلام وفي مكان الصدارة بين العلماء الأفاضل . قد ضرب في العلوم الرياضية بسهم وافر وأحاط من التاريخ بسجل حوادثه إجمالاً وتفصيلاً . ثم نراه بعد ذلك يتقدم الصفوف في إجادة رسم الكتابة العربية ، فكان يعتبر في حسن الخط أبرز معاصريه ، تعتمد عليه أمراء الدولة وكبارها وأعيانها في نسخ المصاحف وكتابة الوثائق القيمة وكل ما يتطلب الإجادة والوضوح .

وهكذا كان صفى الدين نجماً لامعاً وصورة صادقة ومرآة تتجلى فيها البيئة بكل خبرتها ومعارفها في ذلك العصر ، شأن علماء زمانه وأفاضل عصره الذين

(١) مخطوط محفوظ بمكتبة أوقاف بغداد رقم ٥٦٤١ .

بالعود أن هزارا (طائر صداح) أتى لحسن النغم حتى سقط على غصن قبالة وجهه ، ثم طار ونزل إلى الأرض وهو يرفل بجناحيه ويصيح ، ولم يزل يفعل ذلك ، ويقترب منه قليلا قليلا حتى صار بين الجماعة . ومعظم الجماعة باقون إلى يومنا هذا .

وقد أدرك المستعصم (١٢٤٣ - ١٢٥٨ م) خاتمة خلفاء الدولة العباسية، والتحق بخدمته في أواخر أيام خلافته . فقربه إليه واتخذ منه نديماً ، وسلم إليه مفاتيح خزانة كتبه وأذن له بنسخ ما يريد منها . وقد جاءت معرفة الخليفة به عن طريق مغنية بارعة الحسن تسمى «لحاظ» . ويقترن اسمها دائماً باسم أستاذها ومربيها صفى الدين . ومما ترجمه لها صاحب المسالك قوله :

«سمرت فقبل لحاظ ، وملائت نفس كل عاشق فغاظ . طالما تجلت فجلت الهموم ، وغنت فافتادت القلب المزموم . وبرزت فتنة للأنام ، ومحنة للمستهام . إلا أنها لو تقدمت زماناً ، كما لو تقدمت افتناناً ، لأرخصت دنائير^(١) ، وصرفت عنانا^(٢) ، وأعربت بما لم تدع لعريب^(٣) امتنانا .

وكانت لحاظ تلازم مجلس الخليفة المستعصم . غنت يوماً أمامه فأعجبه لحنها وسألها عنه فقالت إنه لأستاذها صفى الدين . فأمر باستدعائه فلما قدم عليه وجد فيه الخليفة الفنان العبقري النابه والمحدث اللبق الرقيق والموسيقار الفذ ، فأدناه منه واصطفاه لمناذمته ، حتى أصبح عنده أقرب الندماء . وقد ربط له راتباً سنوياً يقدر بخمسة آلاف دينار ، عدا ما كان ينعم به عليه ، وكذا ما كان يحصل عليه من الناس مقابل الشفاعات وقضاء المصالح لهم .

(١) ، (٢) ، (٣) دنائير وعنان وعريب نجوم الموسيقى والغناء من جواري خلفاء العصر العباسي الأول .

وحين غزا المغول بغداد عام ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) قتلوا الخليفة المستعصم ، وأصابوا بالإحراق والإتلاف كل ما في المدينة . ولم ينج من التخريب فيها كالمها إلا الحى الذى كان يقيم فيه صفى الدين ، فقد استطاع علقه وحسن لباقتهم عمق إدراكه وسعة حياته وقوة فته أن ينجو به من الخراب والدمار . ذلك أن هولاء كور ملك المغول حين سقطت بغداد في قبضة يده قسم دروبها ومحلها وذوى الثراء فيها بين أمراء دولته . كل يفعل في حصته ما يشاء من الأسر والقتل والنهب ، ووقع الدرب الذى كان يسكنه صفى الدين في حصه أمير على رأس عشرة آلاف فارس اسمه «بانوا نوين» واجتمع في دار الفنان خلق كثير من ذوى اليسار ، ونحو خمسين فرقة من أعلام الغناء والعزف وطائفة كبيرة من ربات الحسن الشائق والجمال الفاتن من الجوارى المغنيات . فوقف «بانوا نوين» ورجاله على مدخل الدرب وقد سد بالأخشاب والحجارة ، فطوقوا الحى وأمرؤا أهله بفتح الباب وإلا أحرقوهم وأبادوهم . ولندع صفى الدين نفسه يعرض في رواية القصة فيقول :

«قلت أنا أخرج إليه . ففتحت الباب ، وخرجت إليه وحدى وعلى ثياب بيضة ، وأنا أنتظر الموت . فقبلت الأرض بين يديه فقال للترجبان : قل له من أنت ؟ كبير هذا القوم الذى في الدرب ؟ قلت نعم . فقال : إذا أردتم السلامة من الموت فاحملوا لنا كذا وكذا . وطلب شيئاً كبيراً . فقبلت الأرض مرة ثانية ، وقلت : كل ما طلب الأمير محضر ، وقد صار كل ما في هذا الدرب بحكمك . فرججوشك يهبون باقى الدروب وانزل حتى أضيفك ومن تريد من خواصك ، فأجمع لك كل ما طلبت . . فشاور أصحابه ونزل في نحو ثلاثين رجلاً . فأتيبت به دارى ، وفرشت له الفرش الخلفية الفاخرة والستور المطرزة بالزركش ،

لكن أنت تجهز معي إلى حضرة الخان فقد ذكرت لك له
وقدمت شيئاً من المستطرفات التي قدمتها لي فأعجبته
ورسم بحضورك . فجنفت على نفسي وعلى أهل
الدرب . وقلت هذا يخرجني إلى خارج بغداد ويقتلني
وينهب الدرب . فظهر على الخوف ، وقلت :
يا خوند ! هولاكو ملك كبير ، وأنا رجل حقير ،
فأني أخشى منه ومن هيئته . فقال : لا تخف ما يصيبك
إلا الخير ، فانه رجل يحب أهل الفضائل . فقلت :
أنا في ضمانك أنه لا يصيبني مكروه . قال نعم . فقلت
لأهل الدرب هاتوا ما عندكم من النفائس ، فأتوني
كل ما تقدرون عليه من المقتنيات الجليلة ومن النقد
الكثير من الذهب والفضة . .

« وهيات ماكل كثيرة طيبة وشراباً عتيقاً فائقاً ،
وأواني فاخرة كلها من الذهب والفضة المنقوشة .
وأخذت معي ثلاث جوق مغاني من أجمل من كان
عندي وأنقهن للضرب . ولبست بدلة من القماش
الخفيف ، وركبت بغلة جليلة كنت أركبها إذا رحلت
إلى الخليفة . فلما رأي « بانوانوين » هذه الحالة قال لي :
أنت وزير ؟ قلت : بل أنا مغني الخليفة وندمه ، لكن
لما خضت منك لبست هذه الثياب المقطعة الوسعة ،
ولما صرت من رعبتك أظهرت نعمتي وأمنت ، وهذا
الملك هولاكو ملك عظيم وهو أعظم من الخليفة فما ينبغي
أن أدخل عليه إلا بالخشمة والوقار :

« فأعجبه مني هذا . وخرجت معه إلى مخيم
هولاكو . فدخل عليه : وأدخلني معه . وقال لهولاكو
هذا الرجل الذي ذكرته ، وأشار إلي . فلما وقعت عين
هولاكو على قبلت الأرض ، وجلست على ركبتي
كما هو من عادة التبار . فقال له « بانوانوين » هذا
مغني الخليفة ، وقد فعل معي كذا وكذا ، وقد أتاني
بهدية . فقال : أقيموه . فأقاموني . فقبلت الأرض
مرة ثانية ودعوت له . وقدمت له ولخواصه الهدايا التي

وأحضرت له في الحال أطعمة قلايا وشوايا وحلو .
وأكلت بين يديه شئني . فلما فرغ من الأكل عملت له
مجلساً مائتاً . وأحضرت له الأواني المذهبة من الزجاج
الجلي وأواني فضة فيها شراب مروق . فلما دارت
الأقداح وسكر قليلاً اخترت عشر جوق مغاني كلهن
نساء ، كل جوقة تغني بملهة (أي آلة طرب) غير
ملهة الأخرى . وأمرتهم فغنوا كلهم على ساز واحد
(أي لحن واحد) ، فارتج المجلس وطرب وانبسطت
نفسه ، وضم واحدة من المغنيات أصعبته ^(١) . وتم يومه
في غاية الطيبة . فلما كان وقت العصر حضر أصحابه
بالنهب والسبايا قدمت له ولأصحابه الذين كانوا معه
تحفاً جليلة من أواني الذهب والفضة ومن الأقمشة
الفاخرة شيئاً كثيراً سوى العليق وهبات العوانية الذين
كانوا بين يديه . واعتذرت من التقصير ، وقلت :
جاء الأمير على غفلة ، لكن غداً إن شاء الله أعمل
للأمير دعوة أحسن من هذه . فركب ، وقبلت ركابه ،
ورجعت . فجمعت أهل الدرب من أهل اليسار وقلت
لهم انظروا لأنفسكم ، هذا الرجل غداً عندي ، وبعد
غداً ، وكل يوم أريد أضعاف اليوم المتقدم . فجمعوا لي
من بينهم ما يساوي خمسين ألف دينار من أنواع الذهب
والأقمشة الفاخرة والسلاح . فلما طلعت الشمس إلا
وقد وافاني . فرأى ما أذهله . جاء في هذا اليوم ومعه
نساؤه فقدمت إليه ولنسائه من الذخائر والذهب والنقد
ما قيمته عشرون ألف دينار . .

« وقدمت له في اليوم الثالث لآلئ نفيسة وجواهر
ثمينة وبغلة جليلة بالآت خليفية . فقلت هذه مراكب
الخليفة . وقدمت لجميع من معه . وقلت : هذا
الدرب قد صار بحكمك فان تصدقت على أهله
بأرواحهم . فقال : عرفت ذلك ومن أول يوم وهبتهم
أرواحهم ، وما حدثتني نفسي بقتلهم ولا سبيهم ،

(١) وجاء في النص ما يفيد أن الأمير استباحها في المجلس .

كانت معي . فكلما قدمت شيئاً سألت عنه ، ثم يفرقه .
ثم فعل بالماكول كذلك . ثم قال لي : أنت كنت مغنى
الخليفة ؟ فقلت : نعم . فقال : ايش أجود ما تعرف
في علم الطرب ؟ فقلت : أحسن أغنى غناء إذا سمعه
الإنسان ينام . فقال : فغن لي الساعة حتى أنام .
فندمت ، وقلت إن غنيت له ولم يتم قال هذا كذاب ،
وربما قتلتني ، ولا بد لي من الخلاص منها بحيلة .
فقلت : يا خوند ! الطرب بأوتار العود لا بطيب
إلا على شرب الخمر ، ولا بأس أن يشرب الملك قلعين
ثلاثة حتى يقع الطرب في موقعه .

« فقال : أنا مالى في الخمر رغبة لأنه يشغلني عن
مصالح ملكي ، ولقد أصبغت من نبيكم تحريمه . ثم
شرب ثلاثة أقداح كبار . فلما احمر وجهه أخذت منه
دستوراً (أى إذناً) وغنيت له . وكان معي مغنية اسمها
« صبا » لم يكن في بغداد أحسن منها صورة ولا أطيـ
ب صوتاً . فأصلحت أنغام العود على إنعام ، وضربت
جالبية للنوم مع زم رخم للصوت ، وغنيت فلم أتم النوبة
حتى رأيت أنه قد نفس . فقطعت الغناء بغتة ، وقويت
ضرب الأوتار ، فانتبه . فقبلت الأرض ، وقلت :
نام الملك . فقال : صدقت ، أعنت ، تمن على .
فقلت : أتمنى على الملك أن يطلق لي « السمكة » .
فقال : وأى السمكة شئ هي ؟ قلت : بستان كان
للخليفة . فتبسم وقال لأصحابه : هذا مسكين ! بمعنى
قصير الهمة . وقال للرجلان : لم لا تمنيت قلعة أو مدينة !
إيش هو بستان ! ! فقبلت الأرض . وقلت : يا ملك
هذا البستان يكفي ، وأنا ما يجي مني أن أكون صاحب
قلعة ولا مدينة . فرسم لي بالبستان ، وبجميع ما كان لي
من المرتب أيام الخليفة . وزادني علوفة تشتمل على خبز
ولحم وحليب دواب تساوى دينارين ، وكتب لي بذلك

« فرمان » مكمل العلام . وخرجت من بين يديه .
وأخذ لي « بانوا نوبن » منه أميراً بخمسين فارساً ،
ومعهم علم أسود هو كان علم هولاكو الخاص به ،
برسم حياية دري . فجلس الأمير على رأس الدرب إلى
أن رحل هولاكو عن بغداد . انتهى .
وقد أسند هولاكو إلى صفى الدين نظارة الأوقاف
بجميع العراق ، وربط له ضعف ما كان يتقاضاه من
الخليفة . . .

وهكذا يخلدنا صفى الدين عن منزلة الموسيقى
وتأثيرها ، وكيف كانت لأهل درب من دروب
بغداد طريق النجاة من القتل والنهب والسلب والسبي
والإبادة والتخريب . كما يقدم لنا حديثه صورة جلية
عن ثراء بغداد وما كانت تحتويه من كنوز ونفائس ؛
وإن المرء لتأخذ الدهشة والعجب لتوافر هذه الكثرة
من الفرق الموسيقية التي احتواها بيت صفى الدين
وتنوع آلاتهم ومهارتهم في العزف والغناء . . ثم
لا ننسى هذه الرغبة المتواضعة الدالة على القناعة
والزهد ، ذلك حين يطلب هولاكو إلى صفى الدين أن
يتنى . فيكون كل ما تمناه بستاناً يستظل بزمهره ويغنى
مع طيوره ، لا قلعة ولا حصناً ولا مدينة . وقد دل مع
رغبته المناسبة لفنه على سياسة تظهر حنكته وقلة طمعه
أمام الملك الغازي ، مما يدل على تمتعه بأكبر قسط من
الحكمة وبعد النظر .

• • •

عاصر صفى الدين جهوداً ثلاثة كان موضع
تكريمها جميعاً ، كان آخرها أسرة الجوينيين ،
ولم تكن مكانته من الإكرام فيها تقل عنها عند الخليفة
المستعصم أو عند هولاكو خان وأتباعه . فانه بعد
خروج التتار من بغداد اتصل بعلاء الدين عطاء الله الملك

٣- الإيقاع (بالفارسية) وقد نقلت هذه الرسالة من الفارسية إلى العربية باسم « الدر النقى في علم الموسيقى » نقلها أحمد بن عبد الرحمن الموصلي .

٤- الكافي من الشافعي :

٥- العروض والقوافي والبلديع .

الرسالة الشرفية

كتبها صفى الدين برسم خزانة تلميذه شرف الدين هارون الجويني . وقد بدأ كتابتها في العهد المغولي وانتهى منها حوالي عام ١٢٦٧ م . ومن أهم النسخ المحفوظة من هذه الرسالة في دور المكتبات العامة من الناحية التاريخية النسخة التي كانت محفوظة بمكتبة برلين حتى الحرب العالمية الثانية حيث نقلت هذه المخطوطات العربية إلى مكتبة مدينة ماربورج ومكتبة مدينة جيتنجن في جمهورية ألمانيا الاتحادية (الغربية) : وهذه المخطوطة مؤرخة سنة ٦٧٤ هـ (١٢٧٦ م) أي قبل وفاة صفى الدين بتسع عشرة سنة ، وتعد من أقدم النسخ التي كتبت في حياة مؤلفها . وقد أورد في مقدمة هذه الرسالة قوله : « إنها تشتمل على النسب التأليفية على نهج استنبطه القدماء من حكماء اليونان مضافاً إلى زيادات نافعة لم أجدها في شيء من مؤلفاتهم ولا في شيء من كتب المحدثين من بعدهم .

وفي رسالته هذه أشار إلى كتابه « الأدوار في معرفة النغم والأدوار » ، كما نقل فيها عن أبي نصر الفارابي وعن الشيخ الرئيس ابن سينا .

• • •

كتاب الأدوار في معرفة النغم والأدوار

يعتبر هذا الكتاب من ذخائر التراث الموسيقي ، ومن أهم المصنفات العربية وأوفاهها في معرفة النغم ونسب الأبعاد وأدوار الإيقاع . وهو ذاخر بالمصطلحات

الجويني وأخيه شمس الدين محمد ، وولي في زمانهما كتابة الإنشاء ببغداد . وقد نال من النعم المتواصلة والترف العظيم ما لم يتمتع بمثله غير سلفه إسماعيل الموصلي في العصر العباسي الأول .

ولكن صفى الدين أدركه ما كان يدرك السواد الأعظم من الفنانين من إسراف ومتعة أيام الرخاء ينسى في ظلالها التفكير فيما عسى أن تكشف عنه أيامه المقبلة من الشيوخوخة والحerman وانقطاع المورد .

لم يفكر صفى الدين أيام شبابه وفنه وثرائه في كل العهود الثلاثة التي مر بها أن يحبس شيئاً من ماله لمواجهة تقلبات الزمن ، حتى إذا سقطت دولة الجوينيين عام ١٢٨٤ م سقط معها حفظه وأفل نجمه حتى نراه يقول عن نفسه :

« زالت سعادتي وتقهقرت إلى وراء في عمري ورزقي وعيشي ، وعلتني الديون ، وصار لي أولاد وأولاد أولاد ، وكبرت سني وعجزت عن السعي » . وقد دار به الزمن دورته حتى مجئ وفاء لدين كان عليه يقدر بثلاثمائة دينار .

آثاره وتصانيفه

اخترع صفى الدين آلتين موسيقيتين هما :

١- الزهرة وهي نوع من القانون .

٢- المغني (بضم الميم وسكون الغين) وهو عود مقوس .

أما مصنفاته من الكتب فهي :

١- كتاب الأدوار في معرفة النغم والأدوار .

٢- الرسالة الشرفية في علم النسب التأليفية والأوزان الإيقاعية .

ويعتبر هذا الكتاب هو والكتاب الأول أهم مصنفات صفى الدين وسنعود للحديث عن كل منهما فيما بعد :

الفنية التي يمكن الانتفاع بها في أنواع الضرب والعزف
والوان الإيقاع وأصناف الغناء والنغم .

وهو أول كتاب صنفه صفى الدين وقد انتهى منه
حوالى عام ١٢٥٢ م وأوله : « الحمد لله رب العالمين
وصلواته على سيدنا محمد وآله أجمعين . أما بعد فقد
أمرنى من يجب على امتثال أوامره أن أضع له مختصراً
في معرفة النغم ، ونسب أبعاده ، وأدواره ، وأدوار
الإيقاع على سهج يفيد العلم والعمل . فبادرت إلى
ما أمر به ممتثلاً ، وبينت ما ستح للخاطر فيه ما إذا
أمعن الناظر فيه أولاً على وتر واحد ثلثا يتعدو على
المبتدئ استخراج رتبته فصولاً .

واختتم الكتاب بقوله : « ولنكتف بهذا القدر في
هذا الفن ونختم الكتاب به . والحمد لله وحده وصلواته
على سيدنا محمد وآله الطاهرين .

وقد قسم الكتاب إلى خمسة عشر فصلاً ، هي :

الفصل الأول : في تعريف النغم وبيان الخلة
والثقل .

الفصل الثاني : في تقسيم الدساتين (١) .

الفصل الثالث : في نسب الأبعاد .

الفصل الرابع : في الأسباب الموجبة للتنافر .

الفصل الخامس : في التأليف الملائم .

الفصل السادس : في الأدوار ونسبها .

الفصل السابع : في حكم الوترين .

الفصل الثامن : في تسوية أوتار العود واستخراج

الأدوار .

الفصل التاسع : في أسماء الأدوار المشهورة .

الفصل العاشر : في تشارك نغم الأدوار .

الفصل الحادى عشر : في أدوار الطبقات .

الفصل الثانى عشر : في الاصطحاب غير المعهود .

(١) الدساتين : مفردة دستان فارسي معرب ، معناه موضع
حقن الأصابع على الأوتار ومرادفه بالمصرية العتب .

الفصل الثالث عشر : في الإيقاع :

الفصل الرابع عشر : في تأثير النغم .

الفصل الخامس عشر : في مباشرة العمل .

وعلى غرار من سبقه من كتاب العرب نرى
صفى الدين في كتاب الأدوار يعبر عن النغمات
بالحروف الأبجدية وفق ترتيبها . وكان أول عهدنا بذلك
في إحدى مخطوطات أبى يوسف يعقوب الكندى في
« رسالة في خبر تأليف الألحان » . ويصف الكندى
السلم العربي في هذه الرسالة مشتملاً على سبع نغمات
أساسية ثم على اثنتى عشرة نغمة ذوات أنصاف الأبعاد
الطينية ، وفقاً لحساب فيثاغورس . وقد استخدم في
التعبير عن تلك النغمات الحروف الأبجدية حسب ترتيبها
من أ إلى ل . (١)

أما السلم الموسيقى كما أورده صفى الدين في كتاب
الأدوار فإنه يشتمل على سبع عشرة نغمة ، وهو
نفس التقسيم الذى أورده أبو نصر الفارابى في كتابه
« الموسيقى الكبير » والشيخ الرئيس أبو على بن سينا
في كتابيه « الشفاء » و « النجاة » ، ومن جاء بعدهما من
كتاب العرب :

ومنطقة الأصوات كما أوردها صفى الدين في
كتاب الأدوار تشتمل على ديوانين (أوكتافين) يعبر
عن نغمات كل منهما بحروف أبجدية أو رموز خاصة
كالآتى :

الديوان الأول : ا - ب - ج - د - هـ - و

ز - ح - ط - ي - يا - يب - يجر - مد - يه -
يو - يز - يح .

الديوان الثانى : يح - يط - ك - كا - كب -

كج - كد - كه - كو - كز - كح - كط -
ل - لا - لب - لج - لد - له .

(١) ترجم هذه الرسالة إلى اللغة الأكاديمية دكتور روبرت
لاغان والدكتور محمود احمد الحلقى مع التصحيح والشرح والتعليق ،
طبع لبيز سنة ١٩٣١ .

ومن التدوين المتقدم يمكن تحديد كل نغمة من السبع عشرة نغمة المشتمل عليها السلم العربي وجوابها بحسب ما أورده صفى الدين فى كتاب الأدوار ، كما لآتى :

النغمة	جوابها
أ	بح
د	كا
ز	كد
ى	كر
يج	ل
يو	لج
ب	يط
هـ	كب
ح	كه
ما	كح
يد	لا
يز	لد
جـ	ك
و	كج
ط	كو
يب	كط
يه	لب
يج	له

ولصفى الدين فضل الأسبقية فى التدوين الموسيقى إذ كان أول من اهتمنى إلى طريقة لتدوين القيمة الزمنية للنغمات الموسيقية . ذلك بأن الحروف الأبجدية التى استخدمها واستخدمها علماء العرب قبله فى التعبير عن تلك النغمات كانت نحدد بحسب ترتيبها قيمة حدة النغمات بنسبة بعضها لبعض : فإذا قلنا مثلاً فى المقطع أ - ب - ج - د أن نغمة أ هى الأولى فإن نغمة ب

تكون الثانية ، وتكون ج النغمة الثالثة والحرف د رمز للنغمة الرابعة . ويكون ذلك مثل قولنا فى المصطلحات الموسيقية الحديثة دو - رى - مى - فا . وهذه التسمية وتلك إن دلت على توالى حدة النغمات بنسبة بعضها لبعض ، فليس لما أن تدل على أية قيمة زمنية لكل من تلك النغمات . ولقد ظل إمكان التعبير عن هذه القيمة الزمنية لغزاً تعذر على أوروبا الاهتداء إلى حله حتى القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر حيث بدئ برسم علامات مختلفة تعبر كل منها عن القيمة الزمنية النسبية ، بأن تدل كل علامة منها على ضعف زمن العلامة التى تليها .

وها نحن نرى عبقرية صفى الدين تكتب الأسبقية للعرب فى هذا المجال ، فقد اهتمنى هذا الفنان الفذ إلى إمكان التعبير عن النسبة الزمنية للنغمات باستخدام الأرقام الحسابية مع الحروف الأبجدية . فإذا كان الحرف الأبجدي يدل على النغمة من حيث حداثتها بالنسبة للنغمات الأخرى فإن الرقم الحسابي المصاحب به الحرف يدل على القيمة الزمنية بالنسبة لتلك النغمات . أما الأدوار التى ذكرها صفى الدين فى هذا الكتاب فعددها اثنا عشر دوراً ، هى :

- ١ - عشاق : الدائرة الأولى
- ٢ - نوى : » الرابعة عشر
- ٣ - بوسليك : » السابعة والعشرون
- ٤ - راس : » الأربعون
- ٥ - عراق : » التاسعة والستون
- ٦ - أصفهان : » الرابعة والأربعون
- ٧ - زيرا فكتند : » التاسعة والخمسون
- ٨ - يزرك : » السبعون
- ٩ - زنكله : » الثانية والأربعون
- ١٠ - راهوى : » الخامسة والستون
- ١١ - حسيني : » الثالثة والخمسون
- ١٢ - حجازى : » الرابعة والخمسون

تقريباً . ومن هذا الكتاب نسخة محفوظة في دار الكتب
المصرية برقم ٣٤٩ فنون جميلة بخط عبد الكريم بن
السهورودي كتبت عام ٧٢٧ هـ . وهي نسخة لا شك
ذات قيمة تاريخية كبرى فقد كتبت ولما يحض على
وفاة المؤلف أكثر من أربع وثلاثين سنة .

• • •

وقد امتد العمر بصفى الدين إلى الثمانين عاماً ،
حيث كانت وفاته ببغداد في ١٨ صفر سنة ٦٩٣ هـ ؛
الموافق ١٨ كانون الثاني (يناير) سنة ١٢٩٤ ؛
رحمه الله .

ويعتبر كتاب الأدوار لصفى الدين ثروة فنية نادرة
يعتز بها التراث العربي . ولهذا المصنف شهرة يزفها غيره
من مؤلفات العرب الأقدمين ، وهو بلا ريب أكثرها
انتشاراً بل ويعتبر من أهم المراجع التي لا يصح أن
يجعلها عالم موسيقى ، برغم أن هذا الكتاب كما أشرنا
من بواكير مصنفات صفى الدين .

ويتوافر من كتاب الأدوار نسخ خطية عديدة
محفوظة في المكتبات العامة المختلفة . وقد يعتبر أهم هذه
الخطوط جميعاً من الناحية التاريخية النسخة المحفوظة
بمكتبة نور عثمانية بإستانبول تحت رقم ٣٦٥٣ وهي
مؤرخة عام ٦٦٣ هـ أى قبل وفاة مؤلفها بثلاثين عاماً



دائرة المعارف الأولى لدييرو

بمستلم

الدكتور محمد غلاب

أستاذ الفلسفة بقسم الدراسات العليا بجامعة الأزهر

تمهيد

البحث مكاناً ممتازاً يتناسب مع مجهوده الجبار العملاق في هذه الموسوعة العظيمة .

شخصية ديديرو

عندما يريد الباحث أن يقسم كتاب الترن الثامن عشر حسب المنهج العادي ، وأن يميز بين أنصار العقل وأتباع العاطفة ، يجد نفسه بإزاء « ديديرو » حائراً كل الحيرة ، فهو من ناحية ، ملهم دائرة المعارف التي هي من أسمى إنتاج الفلاسفة العقلين في ذلك العصر ، كما أنه من أبرز المفكرين الذين يقلسون الطبيعة . وهو من ناحية أخرى منجم من مناجم الأحاسيس والمواطف ، وفوق ذلك فإنه منبع من منابع الحواس والحرارة ، وطليعة من طلائع الرومانسية الأوروبية . وتعتبر شخصيته ملتقى لما يعد عند غيره من المتضادات كالعقل والعاطفة . وكان إلى جانب ذلك كله قوياً قوة لا تغالب وذا عزيمة فولاذية ، بل إن فريقاً من الباحثين قد جزم بأن الفضل في وجود دائرة المعارف راجع في أكثر نواحيه إلى عزيمة ديديرو ، ويعلن أن كل ما عزى إليه من ضعف صحي كان ينمحي أمام شجاعته وإصراره على إنهاء عمله ومثابرته في متابعتها بلا أدنى

لما كانت طبيعة دائرة المعارف وضرورة روح العصر الذي نشأت فيه ، تتطلبان أن يعمل في تحريرها أكبر عدد ممكن من العلماء والكتاب المتخصصين في أفرع العلوم المتنوعة ، وجوانب الثقافة المتباينة الأنحاء والنزعات ، فقد اقتضى ذلك أن تسهم في تحريرها أقلام من جميع الطبقات والدرجات التي تتفاوت رتبة وانحداراً ، وتباين عمقاً وسطحية .

غير أنه - مع هذا - لا ينبغي ألينة أن يقاس بمجهود أي واحد من هؤلاء المحررين بمجهود ديديرو الذي عالج وحده أكثر من ألف مادة في هذه الموسوعة عن تاريخ الفلسفة والأخلاق وعلم الجمال والفنون الميكانيكية وما إلى ذلك .

ومن المواد الهامة التي عنى بها عناية خاصة الفن والسلطة والأرسطوطاليسية ، والإبيقورية والخلود ، والإنسان ودائرة المعارف والجميل وهلم جرا .

لذلك كله يتحتم علينا تقدير الجهد المشكورة ، والإنتاج الرفيع ، ووضعاً للأمور في مواضعها من سجل التاريخ أن نخصص لديديرو بين صفحات هذا

توقف أو فنور ، وفي الحق أنه كان يحمل لرسالة جأ وحرارة لا يتيسران إلا للمتسكين . وأخيراً يمكن القول بأن سلوكه في ذلك المحيط الموسوعي كان على مستوى ذكائه ومواهبه .

حياته

ولد « ديدبرو » في مدينة « لانجر » سنة ١٧١٣ من أسرة متواضعة لم يعرف التاريخ لها ماضياً ماجداً كما أنه لم يأخذ عليها ما يشين السمعة أو يخذش العرض ، أو يسيء إلى الكرامة ، وكذلك لا يشيد حاضرها بثروة طائلة أو بترف عريض ، وإن كان لا يعرف لها موقفاً من مواقف الذلة أو المهانة .

كان والد « ديدبرو » تاجر أسلحة يعيش في هذه المدينة الصغيرة من مهنته ، وقد اشتهر بين كل عارفه بالصدق والأمانة والتقوى والاستقامة ، فاحترمه الجميع وأجلوه وأنزلوه المنزلة الجديرة بالشرفاء والأتقياء ، فأسعده منهم هذا التقدير ، وأراح ضميره راحة سدت لديه مسد مراتب الغنى والجاه والسلطان . ولما تخرج « ديدبرو » أدخله والده مدرسة اليسوعيين في مدينته ، فنشأ نشأة دينية محافظة من الجانبين ، لأن أسرته كانت قد بلغت من التقوى والورع حداً لا تفوقه مدرسة اليسوعيين إلا بالأساليب المنمقة ، والعبادات المنظمة . ولما أتم دور الدراسة الثانوية ارتحل إلى باريس ليدرس الحقوق في كليتها العالية : وبعد أن أتم دراسته عرض عليه والده أن يختار أحد أمرين : إما أن يبحث له عن عمل يعيش منه وإما أن يعود إلى مسقط رأسه ، ليعيش بجانب والده معيشة لا تكلفه تلك النفقات الباهظة التي يتفقه في باريس . وكان هذا الأمر الأخير مستحيلاً ، لأنه قد تعود على أساليب الحياة الباريسية وألف الاختلاف إلى البيئات الثقافية المليئة بالحركة والنشاط . فبعث إلى والده رسالة رفض فيها العودة إلى المدينة الصغيرة فلم

يكن من هذا الوالد الذي ناه بعبء النفقات الفادحة بالنسبة إلى أمثاله إلا أن قطع عن ابنته ما كان يرسله إليه من مال . فلما رأى ديدبرو أنه أصبح فريداً لا عون له ولا سند في الحياة ، وأضحى مرغماً على العمل للقوت ، لأنه إما أن يعيش من مجهوده الخاص ، وإما أن يهوى إلى حضيض البؤس الذي يعتبر الثواء في حانوت والده خيراً منه ألف مرة ، ولكن هذا الشاب الذكي المتمتع بقوة وحيوية قد انجرححت كبرياؤه وأهين في عزته واعتبر هذه المعاملة القاسية من والده شائكة لشخصيته ، فهب يقذف زناد فكره للخروج من هذا المأزق الذي لحقه منه - وهو لا يزال في ريعان شبابه - إهانة قاسية . فاحتدى في النهاية إلى حل ينقذه من هذه الورطة التي أوقعته فيها ظروفه السيئة ، وهذا الحل هو أن يحترف الدروس الخاصة يعطيها لصغار الطلاب ويتقاضى عليها أجوراً بسيطة ، وكتابة العظات الدينية التي كان القسس والوعاظ الدينيون يلقبونها في القرى على دماء الناس وجهلهم ، فكان يكتب من هذين العاملين ما يكفي لإنفاقه في باريس بهيئة متوسطة ، وفوق ذلك كانت والدته تبعث إليه الصبابة الزائدة عن حاجتها من المال خفية عن زوجها مع خادمة أمينة : ولم يكن ديدبرو شاباً سفهاً أو سيئ التصرف حتى ينفق كل ما يصل إلى يده من المال على مظاهره أو على بواعث ملذاته ، وإنما كان شاباً عاقلاً حكيماً يحرم نفسه مباحج الحياة الباريسية الفاخرة ، بل بعض ضرورياتها ليقصد مبلغاً من كل شهر ينفقه على تعلم اللغات التي لا قوام لحياته الأدبية إلا بها . فأتقن الإنجليزية والإيطالية والإغريقية واللاتينية . ولم يكنف بهذه الدراسة العالية للغات المختلفة ، بل أحس في نفسه بشغف شديد يدفعه إلى التبحر في الرياضة . فأرضى هذا الشغف في نفسه وعكف على موادها المختلفة فقتلها بحثاً وتعمقاً . ولهذا تعتبر الأعوام العشرة التي تلت وقوع سوء التفاهم بينه وبين والده أرقى سنى حياته وأكثرها

محصوبة وتنفقاً وتحصيلاً وإن كانت تغيب أشد أيامه فقراً وبؤساً وحرماناً من مسرات الحياة .

وبعد ذلك يزمن كتب كتاباً سماه « رسالة عن المكفوفين » أهان فيه صديقاً عزيزاً لأحد الوزراء ، فانتهر هذا الوزير فرصة ما كان الشعب قد رمى به « ديديرو » من اللاادينية والإلحاد ، وهما جريمتان شديعتان في فرنسا في ذلك العصر ، فاختفى تحت ستار الدين ودبر الواقعة لهذا الكاتب وزج به في أعماق السجون بجرمة الإلحاد ، ولكنه في الواقع كان محققاً عليه لما وجهه إلى صديقه من إهانات ، فلبث في السجن مائة يوم كانت سبباً في شهرته وذبوع مجده في أنحاء الدولة .

ولما كان أحد رجال الحكم إذ ذاك يعلم أنه كان قبل بئنه يعمل على رأس فريق من العلماء والجهابذة لإعداد دائرة معارف كبرى ستكون - لو تمت - فخراً لفرنسا ، وأنه هو روح هذه الجماعة وقلبها الخفاق وأنها بدونه ستكون معرضة للفشل والخيبة ، صمم على الإفراج عنه ومنحه الحرية ليستطيع أن يؤدي عمله الماجد على الوجه الأكمل المراد وقد فعل ، فعاد إلى مهنته واستمر في أداء واجبه :

تضافرت كل هذه الأحداث أي مؤلفات الكاتب الشاذة ورميه بالإلحاد ، وإهانتته لصديق الوزير على إسطاق كوكبه وتلائمه في سماء باريس فتطلعت البيئات العالية إلى مرآه ، واشتاقات المنتديات الفخمة إلى دعوته والتحدث إليه ، وكانت هذه المنتديات الأدبية تذكر اسمه إلى جانب اسمي « فولتير » و « جان چاك روسو » ويتلو المجتمعون فيها بعض تعبيراته على أنها مختارات أو نماذج ينبغي احتذاؤها . ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل كان كثير من مثقفي العصر يدعونه بالفيلسوف من غير ذكر اسمه . وإذا ذكرت هذه الكلمة في القرن الثامن عشر ضحها الإجلال والتبجيل

الذي لا حد لها . وإذن فقد بلغ ديديرو قمة المجد في ذلك الحين . ولم يكن هذا المجد إحدى منح التضليل والتبريج التي تسبغها الشعوب الجاهلة على من لا يستحقها ، وإنما كان مجداً صحيحاً ناله هذا الكاتب من جدارة واستحقاق ، لأن دائرة المعارف التي كان « ديديرو » رئيساً لجماعة تأليفها بدأت تظهر مجلداً إثر مجلد حاملة لإكليل العظمة وتاج الفخار لذلك الرأس الذي أنشأها ونظمها ، وإنما كان أكثر الفخر راجعاً إليه ، لأنه كان روح هذه الجماعة وفؤادها النابض بالحياة ، كما كان أكثر على الإطلاق خيرية واحساناً وسماحة وتسامحاً ، بل قد قال بعض معاصريه من المؤرخين « إن خيريته هي وحدها التي دفعته إلى تأليف دائرة المعارف خدمة للإنسانية ، لأنه كان يقول : إن أجل ما يقدم إلى بني الإنسان من خدمات هو توسيع معارفهم وترقية عقولهم » .

لم تكن دائرة المعارف على عظمتها تستغرق كل وقت ديديرو ، بل كان يصدر من حين إلى حين كتاباً فخماً يهيج عليه نخط الرأي العام أو يتسبب في بئنه ، وقد تكرر بئنه من أجل كتبه ثلاث مرات . وفي سنة ١٧٥٩ أصدر الملك مرسوماً يحظر قراءة دائرة معارفه على الجمهور ومصادرة ما ظهر من أجزاءها غير أن الحق قد انتصر بعد ثلاثة أعوام من هذا التاريخ ، فآمن القصر بأن هذه الموسوعة قيمة ومفيدة ، وبأنه لم يكن مصيباً حين صادرها ، فعدل عن رأيه وأصدر الأمر بالإفراج عنها ، فكان هذا العمل انتصاراً جليلاً لديديرو ، وأضاف إلى مجده وشهرته صرحاً جديداً فطار ذكره في أوروبا كلها . ثم جعل يكتب ويؤلف حتى عجزت صحته عن مزاوله الحياة الأدبية ، وكان ذلك إيذاناً بأفول كوكب حياته الذي خبا في سنة ١٧٨٤ .

دائرة المعارف

نظرة عامة

مما لا ريب فيه أن القرن الثامن عشر هو الذي منح التطورات الغربية تلك الصور المتجلية التي تشاهد اليوم نتائجها واضحة المعالم ، وأن تلك الحقبة من تاريخ أوروبا هي الآونة الحاسمة التي فصلت بين ماضيها ومستقبلها . ومن ثم كان من المألوف أن يقرأ الباحث في منتجات المؤلفين المحدثين - سواء أكانوا من العلماء أم من النقاد ، أم من المرتابين - هذه العبارة : « نحن الورثة المباشرين للقرن الثامن عشر » وفي الحق أن عدداً ضخماً من المؤلفات المعاصرة قد خصص لدراسة اتجاهات المدنية الغربية في تلك الحقبة ، وأن هذه المؤلفات جميعها قد عيّنت بأن تقف وقفة المتمعن عند تلك الثورة العقلية التي سبقت الثورة السياسية وأعدت لها النفوس والعقول ، والتي كانت شعار ذلك القرن الذي أطلق عليه أعلام مفكره اسم « عصر الأنوار » لأن أولئك الأعلام كانوا يهدفون إلى « تبديد تلك الكتلة الكبرى من الظلام الذي غمر الأرض » على حد تعبير « ديدبرو » .

وفي الواقع أننا نرى في جلاء أن ذلك القرن كان عصر العقلين وذوى الحجج المقتنة والفلاسفة التجريبيين أى أن أفذاذه كانوا أرباب عقول حادة قاسية، ونفوس جافة لا تعرف سوى المكافحات والمناضلات والنقد الحازم الحاسم ، وأنهم كانوا يأخذون على أسلافهم أنهم ورثوهم مجتمعاً سيئاً رديئاً اضطهد الطبيعة واستهان بالعقل ، وجعل السعادة غير ممكنة الاقتناص ، وقد زعموا أنهم هم الذين سيجدون العلاج الناجح المبرئ من كل هذه الأدواء الخطيرة ، وأنهم سيلاحقون السعادة حتى يستولوا عليها بمعونة العقل والعلم وحدهما ، ولكنها سعادة بشرية فقط تلك التي يعدون وراءها ذلك العدو المتواصل ، وأنهم سيلحقونها بغضل الأساس العلمي

الذي سيضعونه . ولا جرم أن هذا الأساس الذي رموا إليه هو إنتاجهم الشخصي الذي كانوا موقنين بأنه سيغير وجه التاريخ بإزاء المعرفة البشرية ، وأبرز جوانب هذا الإنتاج العملاق هو دائرة المعارف الفرنسية الأولى أو الموسوعة العظمى التي كانت مرآة القرن الثامن عشر المحلوة الصافية ، والتي ضمت بين دفتيها أهم أفرع الثقافة الإنسانية التي كانت معروفة إلى ذلك الحين . وفي الحق أن الإجماع يكاد يكون منعقداً على أنها كانت أعظم أحداث ذلك العصر، وأنها كانت هي المركز الحقيقي لتاريخ الفكر في تلك العصور المتلاثلة ، وقد يكون في هذا النعت شيء من المغالاة ، ولكن الذي لا شك فيه هو أن فكرة هذه الموسوعة لما كانت قد نشأت من نموذج إنجليزي ، وارتدت صورتها النهائية في باريس ، ودعيت إلى الهجرة إلى سويسرا ، وبروسيا وروسيا حين حظر عليها الثواء في مسقط رأسها ، وسطعت أشعتها في أشد البلاد تبايناً ، وأعيد طبعها ، وتعددت محاسنها في كل مكان ، فقد كانت حقاً إحدى القوى العقلية التي تمثل أوروبا كلها تمثيلاً صحيحاً .

مساس الحاجة إلى دائرة المعارف

كان منشأ تمثيل دائرة المعارف لأوروبا كلها هو أن الاتجاه الشامل كان في كل مكان متدفقاً نحو حب الاطلاع والشغف بالمعرفة بصورة مفرطة ، وأن روح العصر كله كانت تتوق إلى إحراز أكبر قسط من الثقافة بأقل مجهود . ومن آيات ذلك ما يلاحظه أحد محرري صحيفة « مذكرات تريشو » في أغسطس من سنة ١٧١٥ إذ يقول : « يجب على كل امرئ أن يكون عالماً ولكنه يحاول أن يصير كذلك بشمن رخيص ، تلك هي عبقرية عصرنا » .

كانت هذه الملاحظة دقيقة ، ففي الواقع هل كانوا يريدون أن يتعلموا الهندسة دون أن يلاقوا كثيراً

نجد هدفها واضحاً في الخطبة التمهيدية التي صدرت بها
إذ قال فيها دالامير ما يلي :

« لهذا السفر موضوعان : فبوصف أنه دائرة
معارف ، يجب أن يعرض بقدر المستطاع نظام المعارف
الإنسانية وتسلسلها ، وبوصف أنه قاموس تعقل للعلوم
والفنون والمهن ، يجب أن يحتوي — على كل علم وكل
فن عقلياً كان أو ميكانيكياً — على المبادئ العامة التي
هي أساسه ، وعلى التفاصيل الجوهرية التي تؤلف كيانه ».

كيف نشأت دائرة المعارف

حوالي سنة ١٧٤٤ شرع ثلاثة من الناشرين
الباريسيين ، وهم برياسون ، ودافيد ، ولوران ، في
دراسة مشروع ترجمة الموسوعة الإنجليزية التي كان
افرايم شامبيرس قد سبق بها فرنسا منذ سنة ١٧٢٨ ،
فجمع المعارف العالية في مجلدين ضخمين من القطع
الكبير عنوانهما : « دائرة المعارف أو القاموس العالمي
للعلوم والفنون » وهو الذي أتى له بالشهرة والفائدة في
حياته ، والمجد بعد موته ، إذ دفن في « ويستمنستر » إلى
جانب عظماء الإنجليز الذين كانوا قد استحقوا تقدير
وطنهم :

ولقد أفضى أولئك الناشرون بمشروعهم هذا إلى
الأب « ديجواي مالف » وطلبوا إليه أن يكون مشرفاً
على هذه الترجمة . ولكن عندما عرضوا هذه الفكرة
على الطابع ليريتون أوجس في نفسه خيفة من شلوذ
عقلى ذلك الأب ، وسرعان ما فكر في إسناد هذا
العمل الضخم إلى ديديرو . وفي أوائل سنة ١٧٤٦ فاتحه
في هذا الأمر وأعلن إليه أنه لا يعتمد عليه في ترجمة
هذه الموسوعة فحسب ، بل في أن يوقلمها ويدخل
عليها من الاعتدال وحسن النوق وسلامة الفطرة
ما ليس في مكتة الأب أن يفعله ، وعرض عليه في
مقابل ذلك العمل مائة جنيه شهرياً . ولما كان ديديرو

من المشقة ؟ والعلوم في وقت قصير وبلا مساعدة أى
أستاذ ؟ واللاتينية وهم يلهون ؟ والقواعد النحوية في
سرعة وبطريقة لذيدة ؟ لا ريب أنهم في كل مرة
كانوا يظفرون بما يريدون ، لأن هناك كتباً ظهرت
حديثاً كانت تعرض عناوين مغرية مثل : « الرياضة
صناعة هينة » و « منهج جديد به يستطيع المرء أن يصير
عالمًا بلا أستاذ ، وبلا دراسة ، وبلا مشقة » :

كان هذا الاتجاه ثابتاً لا يتغير وبعد أربع وثلاثين
سنة كتبت « صحيفة العلماء » بتورها في نوفمبر من
سنة ١٧٤٩ ما يلي : « يحب الناس أن يعرفوا ولكنهم
يريدون أن يتعلموا بلا مشقة وفي قليل من الوقت
وذلك بلا ريب هو سبب المناهج المتباينة التي تقدم في
كل يوم ، وهو السبب الذي من أجله نرى هذه
الكثرة من المختصرات » وفي الواقع كان الناس يرون
مختصرات من كل نوع ، « وفكراً منتزعة من منتجات
مؤلفيها حين تكون تلك المنتجات مفرطة في الوفرة » :
وكذلك كانت هناك قواميس كثيرة في اللغات
الأجنبية ، وقواميس تاريخية وأدبية . ولكن الذي كان
يطلب إذ ذاك هو من نوع آخر ، أى قواميس للفنون
وللتجارة وللجغرافيا . وكان المرغوب فيه قاموساً
يحتوي كل القواميس الأخرى ، ويكون أهلاً لإرضاء
شراء المعرفة الذي كان يهيج العقول . وكان المثل الأعلى
لهذا القاموس ، أن يكون عالمياً وسهل الحمل ، وإذا
كان هذا مستحيلاً ، وكان ثقيلاً فليكن ذلك ، ولكن
ليكن عالمياً .

كانت دائرة المعارف الفرنسية الأولى إذن تتجاذب
مع حاجة العصر أصدق التجاوب ، إذ أنها كانت تهدف
إلى أن تكون في الوقت ذاته إنشاجاً علمياً وتعميماً ،
وكانت غايتها تلخيص جميع المعارف التي وصلت إليها
البشرية عند منتصف القرن الثامن عشر في مشكلات
العلم والفن والأدب والفلسفة والسياسة . ومن ثم

في حاجة إلى المال ، فقد قبل هذا الرقم مؤقلاً ووعد بالقيام بهذه المهمة على خير ما يمكن .

غير أن المهيمين على هذا المشروع لم يلبثوا أن تبينوا أن هذا القاموس الإنجليزي الذي كانوا يعتزمون ترجمته ظاهر النقص ، وأنه رجعي في كثير من جوانبه الأساسية ، فعدلوا عن فكرة الترجمة نهائياً وصمموا على وضع موسوعة خاصة بهم وقرروا ألا يستعروا من الأجانب شيئاً البته ، وأن يسترشدوا فقط بـ « القاموس التاريخي والتقدي » تأليف بيريل الذي ظهر في سنة ١٦٩٧ والذي كان يمتاز على الأخص بروح الاستقلال عن الدين والسياسة :

ولما أمعن ديديرو في التأمل ، وتعمق في تقدير هذا العمل الخطير الذي يقوم به ألقى أن النمو المتواصل الذي تخطو فيه العلوم خطوات واسعة ، يفرض عليه أن يتخذ له معاوناً في إدارة هذا المشروع ، فاستقر رأيه على اختيار صديقه دالامير عضو مجمع العلوم ، وكان الإجماع إذ ذاك يوشك أن يكون منقاداً على أنه أول شخصية رياضية في أوروبا ، فكان لإسهامه في هذا المجهود هوناً عظيماً على النجاح المادي لدائرة المعارف ، كما كان بارز الأثر في الحصول على المحررين العلميين وتوجيههم . ولا غرو فقد كان دالامير دائب الاختلاف إلى أشهر منتديات القرن الثامن عشر كمتلدي مدام دوديفان التي كانت تستقبل أرفع طبقات المجتمع ، وكانت تحب دالامير كثيراً ، وتعمل على نجاحه في عالم الكتابة والتأليف ، وكتلدي الفلاسفة الذي كان مقره في منزل مدام جوفران ، فلم يكد دالامير يصطحب صديقه إلى هذين المتدين حتى سحرت فصاحته المجتمعين فيهما ، وسرعان ما وجدت دائرة المعارف التأييد والتشجيع في كلا المتدين ، ولم تلبث أن ظفرت في ثانيهما بوثبتها الأولى التي كانت بمثابة ضمان ضد التقهقر أو التعثر أو الوقوف ، وكان ذلك أمراً

طبيعياً ما دام أن فولير ومونتيسكيو ، وفونتينيل ، ومارموتيل ، ودوكلو ، ودولباك قد وعدوا بإسهامهم فيها .

غير أن هذا الطريق المباحث لم يكن ليغري ديديرو لأن أسماء أولئك الأعلام المفرطة في السطوع كانت تبعث على الاحتياط من شهرتهم ، وتنبذر بعلم مداومتهم على المساهمة في ذلك العمل المرهق . ومن ثم فإنه كان يعتمد بصورة أدق على علماء أقل شهرة حيناً ، وأسماء خافتة أحياناً مثل دوبانتون ، ودومارسيه وصديقه جان جاك روسو الذي كان في ذلك الحين يوشك أن يكون مجهولاً ، والذي عرفه ديديرو واتصل به منذ قدومه إلى باريس في سنة ١٧٤٢ . وعن طريق روسو ظفرت دائرة المعارف بإسهام كوندياك الفيلسوف الحسي المعروف . ومن إلى أولئك وهؤلاء من مختلفي العقليات ومتبايني الثقافات . ولكن ديديرو على الأخص كان يعتمد على نفسه ، وكان يعول على أن يقوم وحده بكتابة المواد التي كان غيره من الكتاب يتهيبون مواجهتها أو يتحرجون من الخوض فيها .

غير أن هذا الانطلاق الباهر اللامع الذي كان يحمل بين طياته أبهى مظاهر النجاح لم يدم طويلاً إذ لم يلبث أن توقف فجأة حين اعتزل ديديرو في يولية من سنة ١٧٤٩ بسبب تلك الفصول الجريئة التي نشرها فأثارت الرأي العام ، وذلك مثل : « نزوات الارتباب » و « كفاية الدين الطبيعي » و « رسالة عن المكفوفين يستفيد منها المبصرون » وقد أخذ عليه في هذه الرسالة الأخيرة أنه يدهو فيها للمذهب الحسي الذي يقول به كوندياك ، ولكن هذا في الحقيقة لم يكن سوى مسوغ تدفع به أولو الأمر للزج به في السجن ، لأنه أهان فيها أحد ذوي الحل والعقد في ذلك الحين . ولما رأى الناشرون ما حل بديديرو ، وبالتالي ما حل بموسوعتهم العظمى هرعوا إلى الوزير الواسع الأفق دارجسانون ورجوه أن يدخل في اعتباره الحالة الأسيفة التي انحدروا

إليها بسبب اعتقال ديديرو ، وطلبوا إليه أن يمنع حيايته لذلك العمل الذى هو أجمل وأنفع ما قامت به الأوساط المثقفة وزاوله الناشرون حتى الآن . وليس هذا فحسب ، بل إن ديديرو ذاته تظلم من ذلك الاعتقال بوصف أنه مدير لدائرة المعارف ، وقد بذل دارجانسون جهده عند الملك حتى ظفر له بحريته ، فغادر السجن فى نوفمبر من سنة ١٧٤٩ .

وعلى أثر ذلك اشتد الشغف بدائرة المعارف أكثر من ذى قبل ، فانتهم الناشرون هذه الفرصة الذهبية وقذفوا بين الرأى العام بفكرة جمع الاشتراكات مقدماً ، فنجحت نجاحاً باهراً . وظهر المجلد الأول فى أول يولية من سنة ١٧٥١ فى جو من الحفاوة والحفاصة التى تشبه الحمى .

غير أن هذه الحرارة من جانب بيئة أحرار الفكر لم تلبث أن قوبلت من جانب رجال الدين وخصوم الفلاسفة بهجوم قاس أحدث رد فعل شديد العنف كأنه صدمة عصبية مباغتة نجم عنها أول الأمر حكم فى يناير سنة ١٧٥٢ يقضى بوقف توزيع المجلد الثانى أعقبه حكم آخر فى فبراير من نفس السنة من مجلس الدولة يقضى بإعدام المجلدين الأول والثانى . وعلى أثر ذلك نصبح فولتير لديديرو وبقية زملائه بالمهجرة إلى برلين ليتابعوا العمل فى إتمام دائرة المعارف هناك بعد أن ضاقت بهم فرنسا على رحوبتها ، ولكن ديديرو ورفاقه أبوا الرحيل ، وصمموا على استئناف السير فى إعداد المواد إلى أن تسنح الفرص بالنشر ، وجعلوا يعملون فى نشاط منذ صيف ذلك العام دون أدنى يأس أو قنوط ولم تلبث السماء أن حققت أملهم فألغى الوزير دارجانسون قرار الحظر والمصادرة فى سنة ١٧٥٣ . وفى نوفمبر من ذلك العام ظهر المجلد الثالث مصدراً بمقدمة معتدلة ديجتها إراعة دالامبير الذى كانت الأوساط الدينية والجهات المحافظة تعتبره أقل خطراً من ديديرو .

وفى سنة ١٧٥٤ ظهر المجلد الرابع ، وعلى أثر ظهوره أخذت مهاجمات اليسوعيين تبدو واضحة عنيفة وتبعها حملة من النقد القاسى الذى أنهال على تلك الموسوعة ومحرميها من أعداء الفلاسفة كـ « فريرون » وأمثاله ومن المحايدين كالأب رينال وأضرابه ، ومن أصدقاء الفلاسفة كـ « جريم » .

ولما اشتدت المتاعب المعنوية والمادية على ديديرو ، هدد بالاستقالة ، ولكن الناشرين سارعوا إلى استرضائه بتحسين شروطهم معه فقبل الاستمرار فى العمل .

وفى سنة ١٧٥٥ ظهر المجلد الخامس ، وعلى أثر ظهوره تجددت مهاجمات « فريرون » . وفى سنة ١٧٥٦ ظهر المجلد السادس . وفى سنة ١٧٥٧ ظهر المجلد السابع ، ولكن الزمن كان قد بدأ يتجهم لأحرار الفكر إذ أنه فى يناير من تلك السنة كانت حادثة الاعتداء على حياة الملك لويس الخامس عشر قد وقعت ، فدفع ذلك الحكومة إلى أن تتخذ إجراءات قاسية ضد النشر ، وأن تشدد التكرار على التسامح والمتسامحين ، وأن تعتبرهم مسئولين عن كل تجرؤ على العرش بالعمل أو بالقول أو بالكتابة . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى قد اشتعل لبيب حملة اليسوعيين العنيفة التى كان ولى العهد يقف من ورائها يؤيدها بالمال والسلطان . وفى هذه الآونة انتهم أولئك الخصوم فرصة الطغيان المواتية فقدموا إلى القضاء كتاب هيلفيسبوس المحرر الفلسفى فى دائرة المعارف ، وعنوانه « عن الروح » وطلبوا إدانته بحجة أنه كتاب مادى ينكر الروحانيات والعقليات . فعلا أدين هذا الكتاب وقضى بإحراقه فى سنة ١٧٥٨ وقد نجم عن ذلك أن ارتاع الناشرون والمحررون ارتياحاً شديداً وسرعان ما تخلى عن المساهمة فى الدائرة فى السنة ذاتها مارمونتيل ، ودوكلو ، وأعلن دالامبير أنه قد صمم على ترك العمل فيها . وكذلك هجرها جان چاك روسو وإن لم يكن تخلى هذا الأخير بسبب الفزع بل بسبب اختلافه مع ديديرو إلى حد القطيعة .

فكرة لإظهار دائرة المعارف سرّاً توصل إلى منح ديدبرو
إذنّاً رسمياً بنشر ألف لوحة عن العلوم والفنون العقلية
والميكانيكية .

وفي أوائل سنة ١٧٦٣ ظهر المجلد الأول من هذه
اللوحات . وفي ذلك الحين نصّح فولتير والسفير الروسي
لديدبرو بالرحيل إلى روسيا لإتمام دائرة المعارف بين
ربوعها ، فرفض هذا العرض وأعلن إلى فولتير أن
المجلدات الأخيرة من هذه الموسوعة هي تحت الطبع .
وفي الواقع أن سنة ١٧٦٣ انقضت في طبع تلك المجلدات
سرّاً . وهذا أمر طبيعي ما دام أن رئيس الشرطة ومدير
النشر قد انغمضا عيونهما عن هذا الأمر . وقد ساعد
على صفاء الجو أن غضب القصر على اليسوعيين قد بدأ
يكشر عن أنيابه .

وفي سنة ١٧٦٤ وقعت له حادثة أرهقت قلبه
بالآلم وكادت تقضي على حماسه قضاءها الأخير .
ومجملها أنه تبين أن لبريتون الطابع قد خلّع على نفسه
منزلة الرقيب فجعل يراجع فصول ديدبرو ويحذف منها
ما يظن أنه خطر . فلما تبين ذلك لديدبرو ، وقع على
رأسه وقوع الصاعقة وقال هذه العبارة المؤثرة وهي :
« لأنني جرحت جرحاً مميتاً سينتهي بي إلى الرمس » .

وعلى أثر هذا توترت العلاقة بينه وبين ذلك
الطابع . وفي هذه الأثناء عندما علمت كاترين الثانية
إمبراطورة روسيا بارتباك حالته المالية ، اشترت منه
مكتبته النخمة على أن يظل يستعملها طول حياته .
وهكذا عندما تحرر من شواغله المالية ، استطاع أن
يكتب في يولية من سنة ١٧٦٥ هذه العبارة التي تشع
منها أنوار السعادة فيقول : « في مدى ثمانية أيام أو عشرة
سأرى نهاية هذا المشروع الذي يشغلني منذ عشرين
عاماً » .

وفي الواقع أن المجلدات العشرة الأخيرة كانت قد
طبعت سرّاً وإلى جانبها أربعة مجلدات من أحد عشر

وفي فبراير من سنة ١٧٥٩ استصدر خصوم
الفلاسفة حكماً يأمر بأن تفحص المجلدات التي ظهرت
من دائرة المعارف لجنة مؤلفة من ثلاثة من اللاهوتيين ،
وثلاثة من المحامين ، واثنين من أساتذة الفلسفة ، وعضو
من المجمع العلمي . وفي شهر مارس قرر مجلس الدولة
إلغاء الإذن الذي يسمح للنashرين بالاستمرار في طبع
دائرة المعارف رغم دفاعهم المستميت .

بيد أن ديدبرو - رغم هذا الإجراء المشروع في
ظاهره - الطغياني في حقيقةه - لم ييأس . وسرعان
ما نظم حفلة عشاء عند الطابع لبريتون دعا إليها دالامبير
والفارس دي جوكور والنashرين . وبعد النقاش
والتحريض وتغليب الأمور على وجوها المحتملة ، استقر
رأيهم - فيما عدا دالامبير - على الاستمرار في إخراج
دائرة المعارف سرّاً . وفي يولية من سنة ١٧٥٩ أثناء
تغيب ديدبرو في مسقط رأسه بمناسبة وفاة والده ،
صدر قرار مجلس الدولة يأمر النashرين ببرد جميع
الاشتراكات في الموسوعة إلى أربابها ، وأعلن ذلك على
نطاق واسع ، ولكن لم يتقدم أحد من المشتركين لتسلم
اشتراكه . وفي أكتوبر من سنة ١٧٥٩ ، عندما رأى
دالامبير هذا الإصرار من جانب القصر والحكومة على
ملاحقة دائرة المعارف والقائمين بها ، تخلى عن العمل
فيها نهائياً . فكان ذلك بمثابة إغلاق الأبواب الظاهرية
التي تشع منها دائرة المعارف . وحينئذ لم يبق إلا التحايل
على إخراجها سرّاً ، فجعل ديدبرو وإخوانه المتعاونون
معه يبذلون جهودهم في نشر المجلدات العشرة الباقية
منها بطريقة خفية . ومما ساعد على نجاح هذه الخطة
في وسط تلك الحن الطغيانية المحيطة بديدبرو وأعوانه
أن دي سارتين رئيس الشرطة الجديد - وهو إذ ذاك
متمثلة وزير الداخلية - كان صديق ديدبرو منذ خمس
وثلاثين سنة : وفوق ذلك فإن ماليزيرب المتقشف الممتاز
كان مديراً للنشر ، وكان يحب ديدبرو ويقدره ويبذل
له حياته ومعونته . ولكي يحتال ماليزيرب على تحقيق

مجلداً من اللوحات السالفة الذكر ، ولم تبق سوى حيلة واحدة لإعلان انتهاء الطبع ولضمان تحقيق التوزيع : وأخيراً عثر على هذه الحيلة التي تظاهر الرأى العام الأوروبي بقبولها . وعجملها أن الطابع صمويل فوش السويسري قد أعلن في مدينة نوشاتيل في يناير من سنة ١٧٦٦ أن المجلدات الثامن وما بعده قد طبعت في سويسرا ، وأنها تحت تصرف المشتركين :

ومما لا ريب فيه أن هذه الحيلة الى لم يتخدع بها أحد ، والتي عندما لوت عنان القانون ، وتظاهرت باحترامه قد تسببت في أن تصل دائرة المعارف إلى نهايتها .

وأياً ما كان ، فلنأها في سنة ١٧٧٢ ، وبعد إحدى وعشرين سنة من تاريخ بلشها قد تكونت أخيراً من سبعة عشر مجلداً من النصوص ، وأربعة عشر مجلداً من اللوحات .

من هذا يتبين جلياً أن تلك المعارك والمجاهدات كان لها أعظم الأثر في بروز هذه الموسوعة وخلودها وفي هذا يقول أحد الكتاب الممتازين ما نصه : « من المحتمل أنه لو لم تكن كل هذه المصاعب ، وتلك المعارك ، وذلك الانتصار النهائي الذي لم يكن انتصاراً إلا بشرط ألا يظهر على أنه انتصار لكان من الممكن أن تظهر دائرة المعارف بأهمية أقل ، لأن الصقة الفاجمية قد ظلت مرتبطة بتاريخها وهي أنها كافحت ضد القديم من حيث الفكر والقوى » :

منهج دائرة المعارف

إن أهم ما يبرز جوانب الابتكار في دائرة المعارف هو المنهج الذي استعمله فيها المهيمنون عليها لعرض مجموعة المعارف البشرية وتسلسلها في نظام شامل محكم حسب الغاية التي رموا إليها من وضع هذه الموسوعة ولما كان هذا العمل الجامع قد يتنافى بفطرته مع التفريق

الفوضوى المؤلف في القواميس الإنجليزية ، فقد كان من الطبيعي أن يسلك سبيلاً آخر غير النظام الأبجدي الذي جرت عليه القواميس حتى ذلك الحين . ولقد انتزع محررو هذه الموسوعة هذا النظام الجديد من حاجة العصر وصاغوه على نموذج المبدأ الرئيسي العام الذي ساد القرن الثامن عشر كله ، وهو أن مجموعة معارفنا تتجه كلها دائماً إلى حاجتنا سواء منها ما دعت إليه الضرورات أو الكاليات أو اللياقات أو الأهواء . وقد صور ذلك المفكران الممتازان بوب الإنجليزي وليسينج الألماني في عبارة شهيرة ربما يكون توافق الحواطر قد لعب فيها دوراً هاماً وهي « إن أنبل موضوعات دراسة الإنسان هو الإنسان » .

ومن ثم فإن دليدرو عندما يصل إلى مادة « دائرة المعارف » يتولى الدفاع عن النهج الأساسي لموسوعته ، وفي عزم قوى هو يضع الإنسان في مركز الكون العام :

ولإذن فأوضح المبادئ التي ترشد إلى توثيق العرى بين مواد هذه الموسوعة، وأيسر الطرق التي تنتهي إلى هذه الغاية هو وضع تاريخ معارفنا على أساس تحليل الملكات الرئيسية الثلاث التي تشاهد لدى الإنسان أي العقل والذاكرة والخيال . وهي نفس أقسام دائرة المعارف : فالعقل يخلق الفلسفة ، والذاكرة تسجل التاريخ ، والخيال يبتكر الفنون الجميلة . والفلسفة والتاريخ والفنون تنقسم بأدوارها إلى أقسام . ولذلك كانت هناك في دائرة المعارف إشارات مسجلة بعد كل كلمة من القاموس تسمح بربط الورقة بالفن ، والفن بالفن ، والغصن بالساق المركزية التي تظل هي الواقعة البشرية الأكثر بساطة وهي وجود الملكات الإنسانية ومن ثم فإن الأستاذين العظيمين أي أستاذي الفكر والعلم الأوروبيين وهما : لوك وبيكون ، قد طبعا توجيههما على صفحة الفكر المنظم بدائرة المعارف :

المبادئ العامة لدائرة المعارف

إن ما قدمناه من تاريخ نشأة دائرة المعارف وتكونها ومنهجها خليق بأن يبرز لنا المبادئ العامة التي كان لها الأثر الأول في توجيه القائمين بأمر هذه الدائرة. وهذا شيء طبيعي ما دام أن هؤلاء الأعلام الذين وضعوا أو ساهموا في وضع أسس مبادئ العصر كله .

كان أولئك الموسوعيون على أتم معرفة بغايتهم العليا ، وهي تلخيص في عمل إحصاء شامل لكل ما تناولته المعرفة البشرية على وجه البسيطة . ولكي يصلوا إلى هذا الهدف يجب أن يختبروا كل شيء ويقلبوه على جميع وجوهه بلا استثناء أو إبقاء على كبير أو صغير مع الاحتفاظ بالوفاء التام للعقل والطبيعة ولقد اقتضت هذه الطريقة منهم أن يحطمو الأوثان القديمة التي يستهجنها العقل ، وأن يبرزوا للبيان جميع القيم الحديثة ، ولم يشاءوا أن يتلکأوا بين ردهات الماضي ودهاليزه المظلمة ومنعرجاته الملتوية بحثاً عن أخطاء الأقدمين لوصفها وتصويرها ووضع أيدي القراء عليها إلى غير ذلك مما يضيع الوقت النفيس ، ويفوت الفرص المواتية ، وإنما اعتزموا أن يكونوا قبل كل شيء نقاداً وبناءً . ومن هذه المبادئ أن كل ما في دائرة المعارف يجب أن يفيد في حيوية ونشاط وحدانية ، وأنها ينبغي أن تتخلص من كل عتيق أو رجعي أو متشبث بأهذاب القديم .

ومن ثم فإنها في الفلسفة قد هجرت الميتافيزيقا وأعلنت شأن التجريبية وحاولت الخط من قدر ديكارت لرفع قيمة لوك . وفي العلوم تبنت آراء نيوتن وأعلنت أن مهمتها الأولى هي محاولة كشف علم الظواهر الذي هو الحقيقة الوحيدة عند أولئك المفكرين ، وذلك كما لو كان بحارة الماضي قد ضيعوا مجهودهم ، بهيثة جنونية ، في إرادة معرفة أعماق المحيط ، وكما كان

بحارة اليوم وهم أشد حكمة من الأولين يكتفون بإنشاء الخريطة النافعة للرياح والصخور والطرق والمرافئ : وفي السياسة سددت سهام النقد إلى الأنظمة المقررة التي لم تستطع تحقيق السعادة للإنسان . وفي الدين صممت على اعتبار تعاليم السلطة الكنسية وإصدار كلمة العقل الحاسمة فيها .

ولما كانت معالجة هذين الموضوعين الأخيرين تعرض القائم بها للخطر ، لاصطدامها بالسلطات ذات القوة والبطش في الدولة ، فقد لجأ أولئك المفكرون إلى استعجال منهج مغمم بالالف والدوران والفرار من مجابهة الحقائق طلباً للتفية والنجاة ، فجعلوا يشرون المشاكل دون أن يجدوا حلولها ، وأخلوا يكتفون ببذر بذور الشك في كل مكان ، وكانوا يظهرهم احترامهم للمبادئ السائدة ، ولكنهم يسردون براهينها في صورة ضعيفة ، ويوردون الاعتراضات عليها في قوة ، أو يحيلون القراء إلى مواضع أخرى من الموسوعة تحتوى على جحودها .

هذا كله من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن الذي فهمه المهيمنون على دائرة المعارف ، ولا سيما ديديرو ، هو تعطش كل طبقات المجتمع إلى المعرفة . غير أن الأكثرية الغالبة من أولئك القراء النهمين كانت تنقصها المعارف الأولية ، وأن القائمين بأمر الدائرة قد حسبوا حساب هذا النقص ، فعالجوا العلوم والفنون بطريقة تفترض أنه ليس هناك أية معرفة أولية ، وعرضوا ما كانت معرفته هامة في كل مادة لا أكثر . وقد محوا مصاعب قوائم الاصطلاحات لكي لا تكون مربكة في أي موضوع ، وترجموا النصوص التي لم تعد غير مفهومة . وبالإجمال أرادوا أن يكتبوا مؤلفاً يمكن أن يحل محل مكتبة شاملة لجميع الأنواع بالنسبة إلى إنسان جميع الطبقات ، وهو شامل كذلك لجميع الأنواع بالنسبة إلى العالم المحترف بحيث يكون حسبه القيام بحركة بسيطة لتناول الكتاب وقضاء بضع ثوان للبحث عن

الكلمة المرادة. وعندئذ يصير أجهل الناس من أكثرهم تعلماً. ومن أمثلة ذلك تلك الأقصوصة الشائقة التي تحدثنا عنها فولتير فينبئنا بأنه بينما كان الملك لويس الخامس عشر يتعشى في قصر تريانون بفيرساي في صحبة قليلة وكانوا يتحدثون عن الصيد وعن البارود ، إذ بهم يلمحون أنه لا يعرف أحد منهم بالضبط من أى شيء يتكون البارود ، وأن مدام دي بومبادور . لم تكن تعرف من أين تأتى الأصباغ الحمراء التي تزين بها وجنتها ، ولا كيف تصنع الجوارب الحريرية التي تلبسها . ولكن هذا الجهل كان له دواؤه فلم تلبث الإشارة أن صدرت ، وسرعان ما أحضر الخدم مجلدات دائرة المعارف واستعلم الحاضرون عن البارود والأصباغ ، والمناول التي تنسج عليها الجوارب . وعلى أثر ذلك انقضى كل واحد من الحاضرين على المجلدات انقضا من بنات « ليكوميد » على حلى أوديسوس ، وفي نفس اللحظة التي بما كان يبحث عنه ، ففيها وجد الخوصم النتائج الحاسمة لقضاياهم ، وفيها قرأ الملك حقوق تاجه . وفيما كان الحاضرون مستمرين في القراءة قال الكونت دى ك . . . بصوت عال : « مولاي إنك لجد سعيد بأن يوجد في عهدك رجال قادرين على معرفة جميع الفنون ، وعلى نقلها إلى الأجيال القادمة ، إذ كل شيء هنا منذ طريقة صنع الدبوس إلى طريقة سبك مدافعك وتصويبها ، أى من اللامتناهى في الصغر إلى اللامتناهى في الكبر » .

ملاحظات ونقد

سنرى في هذه المقالة ما لدائرة المعارف من قيمة وما عليها من ملاحظات ثم نختمها بالآثر القيم الذي تركته في طبقات الشعب المتباينة منذ ظهورها حتى الآن . كان طموحها الأول ، أو هدفها الأساسي أن تحدث انقلاباً تاماً في طريقة التفكير العام ، وقد نالت من هذه الغاية قسطاً كبيراً لا يستهان به ولا يمكن

الإغضاء عنه ، فهى — دون أن تهاجم مهاجمة صريحة بل بوساطة منهجها اللولبي الذى ألمعنا إليه آنفاً — قد ثرت في كل خطوة من خطواتها عناصر الرية والتمرد التي انتشرت وعملت عملها في جميع الأصقاع الأوروبية . وفوق ذلك فإن بعض عظماء الوزراء المصلحين كـ « تورجو » وفريقاً من أرباب النظريات في الثورة الفرنسية قد تغدوا بمبادئ دائرة المعارف وانهلوا من معينها أفكاراً خصيبة نافعة . ولا غرو فإن هذه الدائرة تعتبر — بإجماع الباحثين الأدباء — طليعة الصف الأول من صفوف الثورة الفرنسية ، لأنها نهت الأذهان إلى تعصب القس وقسوة الأشراف وظلمهم الاجتماعي ، ورغبت الناس في حب الاستطلاع وبغضت إليهم الكسل والخمول والذل والمهانة حتى قال عنها بعض الأدباء : « إنك إذا دخلت حجرة فيها دائرة معارف « ديديرو » خيل إليك أنك تسمع إلى جانب مجلداتها طنين الأرواح المتمردة تدعو إلى الثورة » .

هناك ظاهرة أخرى من ظواهر هذه الموسوعة لا ينبغي إغفالها ، وهى أنها — إلى جانب اعتبار الفرد وحاجاته مركزاً لدراستها — قد عملت على تنمية إدراك الفكر الاجتماعية بصورة تسترعى الانتباه .

حقاً إنها عندما جعلت تدرس الإنسانية ، لم تعلن أنه لا ينبغي الصدور عن الفرد ، بل عن الجماعة كما هو معنى علم الاجتماع الحديث ، ولكنها على الأقل قد مهدت الطريق ، وأعدت العقول لنشأة علم الاجتماع بالمعنى المعاصر لهذه الكلمة . وفي الواقع أن ثمرة هذا الإعداد لم تلبث أن ظهرت وبدأت تنضج شيئاً فشيئاً حتى آتت أكلها . ومن آيات ذلك أنه في سنة ١٧٦٧ أعلن آدم فريجسون في مؤلفه الذى عنوانه « محاولة في تاريخ المجتمع المدني » أن كل الشهادات التي نمتلكها منذ أقدم المصور إلى أحدثها ، والمجموعة من كل أجزاء الأرض لا تمثل ألبنة الإنسانية إلا تحت صور طوائف وجماعات .

إلى أشياء بحوثها شاقة: وتأملها وضع ، وعرضها عصر ،
والانجاء فيها يحل بالشرف ، وعددها غير قابل
للإحصاء . وقيمتها ضئيلة . . . وكان ذلك وهماً يتجه إلى
ملء المدن بمتعقلين متكبرين ومتأملين غير مفهدين ،
وملء القرى بطغاة صغار جاهلين عاطلين مترفعين .
وإذا كان حقاً أن الفنون العقلية تفوق الفنون الآلية
بسبب العمل العقلي الذي تتطلبه الأولى ، وبسبب
صعوبة الإجابة فيها فإن من الحق أيضاً أن الثانية تفوقها
بسبب فائتها ، وأن أولئك الذين نحن مدينون لهم
بإتقان الساعات هم متساوون في الاحترام مع الذين
أدخلوا الكمال في علم الجبر . أو هي تقول أيضاً في قوة
أعظم : « وضعوا في إحدى كفتي الميزان ، الفوائد
الواقعية لأسمى العلوم ، وأشرف الفنون ، وفي الكفة
الأخرى فوائد الفنون الآلية ، فإنكم ستجدون أن
الاعتبار الذي قدم إلى الأولى . والذي قدم إلى الثانية
لم يكن قد وزع حسب علاقت كل منهما بفوائدها ،
وأنه قد أثنى على الرجال الذين انشغلوا بدفعنا إلى
الاعتقاد بأننا سعداء أكثر من الرجال الذين انشغلوا
بتحقيق أن نكون سعداء في الواقع » .

أصدقاء الموسوعة وخصوصها

رأينا فيما أسلفناه من تاريخ دائرة المعارف عدداً من
أصدقائنا الذين كان لهم في حياتها وحمايتها أثر على
بارز : ورأينا أن من هؤلاء الأصدقاء « المركز دارجان
سون » ذلك الوزير الشجاع الذي وافق على أن تهدي
إليه هذه الموسوعة قبل أن يتحقق من مصيرها . ومنهم
أيضاً صديق ديدبرو القديم الحميم « دي سارتن »
رئيس الشرطة في ذلك الحين . وكذلك « الميزيرب » الذي
ظل مديراً للنشر من سنة ١٧٥٠ إلى سنة ١٧٦٣ والذي
تولى الحماية الصريحة لهذه الموسوعة ومنعها من أن تهوى
إلى العلم مرات متعددة : والذي تحدثنا ابنة ديدبرو
في مذكراتها أن الفداية والشجاعة قد بلغتا منه إلى حد

وأخيراً يمكن أن نعتبر من التجديد المفيد ذلك
الجانب العظيم الذي خصصته دائرة المعارف للفنون
والهن والحرف . حقاً إنها في هذا أيضاً لم ترد على أنها
تابعت التيار العام المعاصر لها الذي كان متجهاً بكل
كياته إلى الناحية العملية الفياضة بالفنون النافعة في الحياة
ولكنها — بتقويتها هذا القسم وتنميتها إياه كما فعلت —
كانت بمثابة المرشد الأسى لمن يجهلون هذه الفنون كما
عملت على مضاعفة إحصائها وإنتاجها بسبب إذاعتها
إياها . وإذن فدائرة المعارف كانت تدون في وسط
حركة عامة ، هي تثيرها وتمنحها رفعة . إنها ستعرف
كل قرائها بتلك الفنون الميكانيكية التي كان المنكرون
الخلص يجهلون ، أو يحثرونها في العصر الذي كانت
فيه الميتافيزيقا وحدها تبدو جديرة بتأملهم . فكان
المساهمون فيها يلغون الحوانيت ، أو يذهبون إلى
المصانع فيرون كيف يكسو المجلد مجلداته ، وكيف
يصنع النجار صناديقه . وكيف ينفخ الزجاج في
زجاجه ، وكيف يهاجم المعلق فحمه . ولا غرو فإن
ديدبرو — وهو ابن صانع سكاكين في مدينة لانجر —
قد تعهد بأن ينظر ويستجوب ، فكان يحضر معه رسامين
ليصوروا أبسط القطع قصد الانتهاء إلى أكثر الآلات
تعدداً .

وفي الحق أن هذا التحول الفكري الذي كان
يتجه نحو الفنيات ، لم يكن له بد من أن يصططب معه
تغيراً اجتماعياً لأنه عندما ترتفع قيمة الفنون الميكانيكية
يجب منطقياً أن تكون حالة الذين يزاولونها أكثر
ارتفاعاً . ودائرة المعارف تشهدنا هذا الترتيب الجديد
للقيم إذ تقول : « إنكم لن تحتقروا الصانع بعد اليوم ، فهم
أقربنا ، بل هم أرفع منا ، فن أين كان يأتي
ازدراؤكم ؟ قد يكون ذلك آتياً من حقد مبهم ولا شعوري .
إن احتقاركم قد آتى من فكرة زائفة إذ كان الناس
يعتقدون أنهم حين كانوا يزاولون ، بل حين كانوا
يدرسون الفنون الرفيعة ، كانوا يسفون أو ينحطون

أنه حين تسلم الأمر بفتيش منزل ديديرو ، للاستيلاء على ما لديه من مخطوطات أنبأه بذلك السر . ولما رأى يأمره من استطاعة تهريب تلك المخطوطات الخطرة اقترح عليه أن يرسلها إلى منزله هو شخصياً لتنجو من الفتيش والتعرض للإحراق أو الضياع . وقد تم ذلك فعلاً فأرسل كل ما يخشى عليه إلى منزل هذا الموظف الرسمي الشجاع الذي كان مكلفاً بالاستيلاء على تلك المخطوطات المخطورة . وذلك لعمر الحق عمل رائع من جانب شخصية رسمية مسئولة كشخصية ماليزيرب .

ومن هؤلاء الحماة البارزين مدام دي بومبادور . محظوة الملك لويس الخامس عشر التي كانت تدعى إذ ذاك بحامية الفلاسفة ، والتي كانت تعنى بدائرة المعارف عنابة فائقة ، وتدافع عنها أمام الملك دفاعاً حاراً ، ولا تتحرج من أن تستقبل عدداً من المسهمين في تحريرها كـ « دالامبير ، ودوكلو ، ومارمونتيل » .

أما خصومها فقد كانوا من جهات متعددة وكانت ضرباتهم قوية إلى حد يستوجب هذه الحماية التي أشرنا إليها آنفاً . . غير أنه من حسن حظ دائرة المعارف أن مجهوداتهم كانت مشتتة فيما بينها نشوبها الفرقة ويعوزها الوثام ، ومن أبرز هؤلاء الخصوم الآباء اليسوعيين الذين كانوا يستمتعون بتأييد ولي العهد كما ألعنا إلى ذلك من قبل . ومنهم أيضاً الجانسينيون والحامى مورو الذى أطلق على الموسوعيين اسم « الكاكواك » ليصورهم في صورة السخرية والاستهزاء . وكذلك فريرون الصحفى الذى كان مهاجمهم مهاجمة عنيفة في صحيفته « السنة الأدبية » ، وآخرهم منهم شارل باليسو الكاتب الذى هزأهم في مسرحيته الهزلية التى عنوانها « الفلاسفة » التى ظهرت فى سنة ١٧٦٠ والتى رسم فيها مؤلفها باليسو ، ساخراً : جريم وهلفيسوس ، وديديرو والآنسة كليرون ، وعلى الأخص جان جاك روسو الذى ظهر على المسرح يمضى على أربع ، ويستخرج من

جيبه خصة يقضمها . ومن المعروف أن جان جاك روسو يرى أن الطبيعة قد وصلت فى صنعها إلى أسهى آواج الجمال والانسجام ، وأن يد الإنسان هى التى أحوالت الجمال دمامة والانسجام تافراً حتى قال عنه فولتير : إن من يقرأ روسو ، يشهى أن يمضى على أربع وأن يقضم الأعشاب . وهذه الصورة هى التى رسمها مؤلف تلك المهزلة الساخرة .

من هذه التيارات المتعارضة التى كانت تخلق بدائرة المعارف إحداق السوار بالمعصم ، تثبين تلك التآرجحات التى تعاقبت عليها من جانب القصر ، وتنضج أسباب السخط والرضى والقسوة والرحمة التى كانت تلم بها من لدن السلطة الملكية التى تعطف عليها حيناً ، وتلاحقها بالتهديد والعنف أحياناً ، والتى كانت العوامل الدينية أو السياسية تدفعها إلى الضرب على أيدي المحررين ثم لا تلبث الشفاعة أن تتدخل فتحول دون تنفيذ ذلك القضاء على مشروع الدائرة . وهكذا دواليك حتى انتهى الأمر بانتصار أصلفاء الفلاسفة على خصومهم . وتم هذا المشروع الخطير النافع . ومما ساعد على ذلك الانتصار أن رجال الحكومة المستعيرين قد حرصوا كل الحرص على ألا يتسرب ذلك العمل الجليل المشرف إلى الخارج قيم تنفيذه فى دولة أخرى ، فيكون ذلك حاراً يسجله التاريخ على فرنسا إذ يعزو إليها الجمود وضيق الأفق والاسهانة بالعلم . وفوق ذلك فإن مصلحة الدولة الاقتصادية كانت تقتضى عدم تسرب هذا المشروع إلى الخارج ، لأن رصيده من الاشتراكات والموارد الأخرى كان يزد على مليون من الجنيهات ، فن الخسارة المالية أن ينتقل هذا المبلغ إلى جيوب الأجانب بانتقال المشروع إليهم . وأخيراً بقى علينا أن ننبه الأذهان إلى أنه لا ينبغي الخلط بين هذه الموسوعة ودائرة المعارف الكبرى التى هى عبارة عن قائمة عقلية عظيمة مفصلة للأدب والعلوم والفنون ، والتى نشرتها فى أواخر القرن التاسع

عشر جمعية من العلماء وأهل الأدب المستنيرين ، والتي تكونت بين سنتي ١٨٨٦ - ١٩٠٢ من واحد وثلاثين مجلداً غير الملاحق الحديثة التي حاول علماء هذه العصور الأخيرة أن يسدوا بها ما في الدائرة الكبرى من نقائص أو ثغرات تخلفت عن المعارف العصرية التي نشأت من الكشوف والمخترعات الحالية التي انبثقت من أحداث

الحربين العالميتين الأخيرتين : ونرجو أن تتخذ دائرة معارفنا العربية هذا الطريق النشط الذي يبرهن على حيوية السائرين فيه وإخلاصهم للعلم وثقافتهم في رفعة بلادهم وتقدمها وحرصهم على ألا يفوتها ركب الحضارة في أية ناحية من نواحي المعرفة التي هي الفارق الأساسي بين الإنسان وغيره من بقية الكائنات .

نماذج من دائرة المعارف الأولى

نقلناها من المجلدين الثاني والعشرين والثاني والثلاثين طبعة جنيف عند الناشر بوليه

مادة الإنسان

الإنسان اسم مذكر ، وهو كائن حساس ، متأمل مفكر يسير في حرية على سطح الأرض ، ويبدو أنه على رأس جميع الحيوانات الأخرى التي يسودها ، وهو الذي يعيش في جماعة ، والذي اخترع العلوم والفنون ، والذي لديه خبرة وشرية خاصتان به ، والذي اتخذ له سيادة ، واصطنع لنفسه قوانين وهلم جرا .

وإذا أقصى الإنسان أو الكائن المفكر والمتأمل من فوق سطح الأرض ، فإن منظر الطبيعة المؤثر السامى لا يكون إلا محزناً وأبكم ، فيصمت الكون ويستولى السكوت والضجر ويتحول كل شيء إلى عزلة شاملة حيث تمر الظواهر غير الملحوظة بطريقة غامضة وصماء ، لأن الإنسان هو الذي يجعل وجود الكائنات ذا أهمية ، وما دام الأمر كذلك فماذا يستطيع المرء أن يعترم في تاريخ هذه الكائنات خيراً من أن يخضع لذلك الاعتبار؟ ولماذا لا ندخل الإنسان في مؤلفنا (دائرة المعارف) على هيئة وضعه في الكون ؟ ولم لا نتخذ منه مركزاً مشتركاً ؟

مادة الطبيعة

الطبيعة اسم مؤنث ، وهي من الوجهة الفلسفية عبارة تعاقبت عليها استعمالات مختلفة ، ففي منتجات أرسطو فصل كامل عن المعاني المتباينة التي كان الإغريق يعطونها لكلمة الطبيعة . وعند اللاتين بلغت المعاني المختلفة لهذه الكلمة عدداً أو صله أحد المؤلفين إلى أربعة أو خمسة عشر معنى . وكذلك الأستاذ « بيل » في رسالة ألفها عن المعاني المعزوة إلى كلمة طبيعة ، قد عد من تلك المعاني ثمانية جوهرية منها :

إن معناها أحياناً نظام العالم ، أو آلة الكون ، أو مجموعة كل الأشياء المخلوقة .

مادة التعصب

التعصب اسم مذكر ، وهي لإنتاج ضمير زائف يسمى استعمال الأشياء المقدسة ويستبعد الدين لمبول الخيال وفوضى الأهواء .

ولما كان التعصب هو التخريف عندما يصير عملياً نشيطاً ، فإننا سنشرح هذا الحساس الأعمى الخاضع

للأهواء والذي نشأ من الآراء التخريفية . . وهو في العموم يأتي من أن أكثر الفقهاء قصرو النظر ، أو من أن الناس قد تجاوزوا حدود ما أمر به أولئك الفقهاء .

ومنايع التعصب الخاصة هي :

أولا طبيعة الاعتقادات التي يدينون بها ، فإن كانت متعارضة مع العقل ، فإنها تقلب الحكم وتخضع كل شيء للخيال الذي يعتبر الإفراط فيه أكبر الأضرار فالإبانيون مثلا - وهم يعدون بين الشعوب العاقلة والأكثر استنارة - يفرقون أنفسهم لإرضاء المهم المقتد « أميدا » لأن التناقضات التي امتلأ بها دينهم قد أحدثت اضطراباً في عقولهم . والاعتقادات الغامضة تولد كثرة الشروح ، وبالتالي تولد كثرة المذاهب والنحل .

مادة التخريف

التخريف هو اسم مؤنث (في الفرنسية) وتعريف في الميتافيزيقا أو في الفلسفة :

كل إفراط في الدين بوجه عام ، وإذا سايرنا العبارة الوثنية ألفيناها تقول : « يجب أن يكون الإنسان تقياً » وأن يحذر من أن يهوى في التخريف . . والحق أن التخريف هو مجموعة طقوس دينية سيئة التوجيه مليئة بالعبث والفرع ، مضادة للدين الحقيقي ولل فکر السليمة التي يجب أن يعتقدها الإنسان في الموجود الأسمى . أو أن التخريف - إذا كنت تفضل هذا - هو ذلك النوع من الفتننة أو السلطان السحري الذي تحدثه في أنفسنا الرغبة ، وهي الابنة العسة وليدة الخيال التي تستعمل الأشباح والأحلام والخيالات للتأثير في نفوسنا إنه - كما يقول بيبكون - هو أوثان العوام التي هي الجن غير المرئي ، وأيام السعادة والشقاء ، وسهام الحب والبغض التي لا تغلب : : وعندما يغرس جذوره العميقة في أي دين حسناً كان أو سيئاً ، فإنه يكون

قادراً على إطفاء النور الطبيعي ، وعلى إحداث الاضطراب في أكثر الرؤوس سلامة . وبالإجمال هو أفظع الأوبئة البشرية ، بل إن الإلحاد نفسه - وفي هذا القول كفاية - لا يحطم العواطف الطبيعية ، ولا يحمل أية إصابة إلى قوانين الشعب ، ولا إلى أخلاقه ، ولكن التخريف هو طاغية مستبد تخضع كل شيء للأمانى : وأوهامه أشد من جميع الأوهام الأخر . فالمحدد يتم بالمدوء العام مدفوعاً بحبه لراحته الخاصة . ولكن التخريف المتعصب الناشئ من اضطراب الخيال يقلب الإمبراطوريات . . إن الجهل والبربرية يأتیان بالتخريف وإن النفاق يحتفظ به في طقوس عابثة ، وإن الحساس الزائف يذيعه ، والاستفادة تخلده .

إن الحقيقة لم توجد للمتعصبين ، وهي جليلة إلى حد أنها فوق جميع المتناقضات ، وهي عميقة إلى حد أن أشد التناقضات انسعاراً لا يستطيع أن يهزم شيئاً من قوتها .

ولما كانت موجودة من قبلنا ، فإنها تحتفظ بوجودها بلوننا وبالرغم منا بواسطة يقينيتها .

ولاذن فلا يكفي أن يقال إن الخطأ كان له شهاد أكثر من شهاد الحقيقة ما دام أن كل نخلة وكل مدرسة لها شهاد متعددون .

ثانياً قسوة الأخلاق ، إذ يمكن أن يطلق اسم المتعصبين على تلك العقول المقرطة في القسوة التي تشرح تعاليم الدين شروحاً حرفية ، بل تتبع الحرفية في أضيق محيطاتها . وعلى أولئك العلماء المستبدين الذين يتخرون أشد المذاهب مدعاة لإثارة النفوس ، وأولئك القادة القساة من رجال الدين الذين يؤسسون الطبيعة والذين - بعد أن يفتقروا عينك ، ويقطعوا يلك - يأمرؤنك بأن تحب إلى حد الكمال ذلك الشيء الذي يعذبك :

ثالثاً اختلاف الواجبات ، عندما تصبح بعض الفكر المتناقضة - تبعاً للأهواء - قواعد للسلوك : وعندما

يطلق على بعض المفوات اسم الجرائم العظمى ، فإن العقل الذى يهوى تحت وفرة تلك الالتزامات لا يعود يعرف ما يمنحه التفضيل بينها فيدوس الالتزامات الجهورية بدافع احترام أقلها وأضالها . وبهذا محل المشاهدة السلبية محل الأعمال الخيرية ، والتفصحيات محل الفضائل الاجتماعية ، ويأخذ التخريف مكان الناموس الطبيعي ، وينتهى الخوف من انتهاك حرمة المقدسات إلى جرائم القتل . . .

رابعاً استعمال العقوبات الفاضحة ، لأن فقد السمعة يجلب كثيراً من الأضرار الواقعية . ومن ثم فإن الثورات تكون أكثر ماألوفية في البلاد التى تقع فيها الصواوغ غير المرئية التى تجعل الأمير مقيتاً لدى جميع شعبه : خامساً عدم التسامح من جانب دين بإزاء آخر ، أو من جانب شيعة بين عدة من شيع دين واحد ، لأن جميع الأيدي في هذه الحالة تتسلح ضد العدو المشترك ويصير الحياء نفسه غير ممكن مع قوة تريد أن تسود : ومنذا الذى لا يكون إذ ذاك لها أو عليها . وحينئذ أى اضطراب لا يجب أن يحدث من ذلك ؟ بل إن السلام لا يمكن أن يصير عاماً ومتيناً إلا بواسطة القضاء على الحزب المتعصب ، لأن هذه الشيعة إذا دمرت كل الأخريات لا تلبث أن تصير في حرب مع نفسها . . . إن عدم التسامح الذى يدعى أنه يحاول أن يضع حداً للانقسام يجب أن يزيده بالضرورة ، إذ أنه يكفى أن يصدر أمر إلى جميع الإناس ألا يكون لديهم سوى طريقة واحدة للتفكير حتى يصير كل واحد منهم متحمساً لآرائه إلى الموت في سبيل الدفاع عنها .

ومعنى هذا أنه لو ساد التعصب لما وجد دين يستطيع أن يلائم الجميع ، لأن أحدها لا يرتضى وجود العلماء ، والآخر لا يقر وجود الملوك ، والآخر لا يقبل الأثرياء ، وهذا ينبذ الأطفال ، وذلك بلفظ النساء ، والدين الفلاني يصدر حكمه ضد الزواج ، والآخر

يلدين العزوية . ومن هذا كله يستنبط رئيس إحدى الشيع أن الدين هو شيء ، لا أدرى ماذا أسميه ، مؤلف روح الإله ورأى الإنسان . ويضيف إلى ذلك أنه ينبغي التسامح بإزاء كل الأديان للظفر بالسلام مع الجميع : وعلى أثر هذا التصريح يصعد إلى المشقة .

سادساً التعذيب ، وقد نشأ دون ريب من عدم التسامح .

وإذا كان الحاس قد تسبب أحياناً في وجود من عذبوا غيرهم ، فإنه ينبغي الاعتراف بأن التعذيب قد خلق من المتحمسين عدداً أكثر . وما دام الأمر كذلك فإلى أى حد من الإفراط لا يلقي هؤلاء بأنفسهم ؟ وقد يكون ذلك أحياناً ضد أنفسهم حين يتحدون التعذيب ، وأحياناً ضد طغاتهم لينزعوا منهم أمكتهم ، وهم في هذا كله لا تعوزهم المسوغات ليتسابقوا على التناوب إلى النار أو إلى الدم . . . وقصارى القول أن التعصب قد أحدث في العالم شراً أكثر كثيراً من الإلحاد ، لأن الملحد يلعون أنهم بإلحادهم يتخلصون من نيره بينما أن المتعصبين يريلون أن يغلوا بسلاسلهم جميع أهل الأرض .

مادة الأخلاق

هى اسم مفرد مؤنث (في الفرنسية) معناه حلم السلوك ، وهو العلم الذى يبين لنا السلوك الحكيم . ويجعل أفعالنا ملتزمة مع قواعد هذا السلوك . وإذا كان من الملائم للكائنات العاقلة أن تطابق قواهم الأشياء التى هم مهياون لها ، فإن الأخلاق هى العلم الخاص بالإناس لأنها هى العلم المناسب في العموم مع كفاياتهم الطبيعية ، والذى تتعلق به فوائدهم العظمى . ولإذن فالأخلاق تحمل معها براهين قيمتها . وإذا كان هناك أحد محتاج إلى العقل المنطقي لإقناعه ، فإنه يكون عقلاً فاسداً ذلك الذى يسترشد بالحجج في هذا الشأن .

توسط حكيم يقف رغباتنا وعواطفنا وأهواءنا عند الحدود الدقيقة .

إن هذه الفضيلة النادرة تحمل الأناسى على الاستغناء عن الكماليات . وإن الحكيم يحتقر الوسائل الشاقة التى ابتدعها الفن لاجتلاب السعة أو ما يسمى زيفاً باسم السرور ، وهو يكتفى بالبساطة الطبيعية للأشياء .

ولكن لنأخذ هنا الاعتدال فى دلالة أكثر تحديداً ، وهو — بهذه النظرة الأخيرة — فضيلة تضع زماماً لرغباتنا الجسمية . وعندما نحصرها فى وسط بعيد بعداً متوازياً عن الإفراطيين المتعارضين ، هو لا يصيرها بريبة فحسب ، بل نافعة وجديرة بالثناء .

إن من أهم الرذائل الأساسية التى يكبح الزمن جاحها ، رذيلتى الدعارة والشراعة . وإذا كانت هناك رذائل أخرى مضادة للاعتدال ، فلإنها تنبثق من أحد هذين النبعين .

قد يكون من الممكن أنه ينقصنا كتاب فلسفى يعالج تطابق الإنجيل مع أنوار العقل المستقيم ، لأن كليهما يسيران بخطى متوازية ولا يستطيعان أن يفترقا ، إذ أن الوسى يفترض فى الأناسى معارف هى لديهم من قبل ، أو هم يستطيعون اكتسابها باستعمال نورهم الطبيعى . . .

وأخيراً إن من إساءة فهم الدين أن يرفع المرء قيمة الإيمان التقليدى على حساب الأخلاق ، لأنه — ولو أن الإيمان ضرورى لجميع المسيحيين — يمكن أن يعلن الإنسان بحق أن الأخلاق تسمو على الإيمان من عدة مظاهر .

مادة الاعتدال

الاعتدال هو اسم مؤنث (فى الفرنسية) معناه التوسط . ويستعمل فى الأخلاق ، وهو فى معناه العام



الطبقات الكبرى لابن سعد

بسم
الاستاذ ابراهيم اليازجي

تمهيد

لقد عرف العرب الكتابة قبل الإسلام بزمان طويل ، ولا تزال نقوش الحميريين في اليمن جنوباً ، بالخط المسند . ونقوش الأنباط في الشمال بالخط النبطي ، تؤكد تلك القضية .

غير أن الذي لا شك فيه أن عرب الحجاز . لما غلب عليهم من بدادة . أخذوا في الكتابة بأخرة . وآثارهم تشير إلى أنهم لم يعرفوا الكتابة إلا قبيل الإسلام وقد أظلمهم الإسلام والكتاب بينهم معدودون ، وحين أخذوا ينتقلون بالإسلام من بدادة إلى حضارة أخذوا يقبلون على الكتابة . وأخذوا يفيلون من الكتابة لإفادة الأمم المنحضرة . فدونوا بها كل ما لم من مظاهر الحياة .

والأهم حين تبدى فلا تملك أن تكتب تملك أن تحتزن في رؤوسها أخبارها ، وسرعان ما ينشأ بينها حفاظ يكونون رواة وإخباريين . يعيشون على اتصال بالحياة . ينقل راو عن راو . ونحبر عن نحبر . على صور تختلف باختلاف الأمم بينة وطبيعة وكنفاً وتغريباً .

غير أن الأمم مع هذه العهود المتخلفة لا تتسع رؤوسها لوعي شامل ، ولا يقوى حفاظها لحفظ كامل ، ولا تتأني لرواتها رواية صحيحة ، ولا تسلم أخبار إخباريها من الزيف ، لأن الأمر يكون بينهم على إطلاقه لا رعاية ضابطة من ورائه . ثم إن هذه الأمم في تخلفها لا تعنى إلا بحفظ المشوق المثير العجيب ، وإن جانب الحقيقة شيئاً ما .

وعرب الحجاز الذين عاشوا بدواً زمناً طويلاً خضعوا لهذا كله . فوعوا في رؤوسهم ما تملبه عليهم البيئة من تعرف أماكن الجذب والخصب ، وتحفزهم إليه الطبيعة من النظر في مظاهر السماء ومواقع النجوم ، وهم مع ذلك كلفوا من هذا كله بشيء وفرطوا في شيء . وبقي ما تعية الرؤوس من ذلك أخباراً يلتصقها راو عن راو حتى أظلمهم الإسلام . فإذا هم بين يدي جديد كاد ينسبهم القديم : وإذا هم في شغل بهذا الجديد مع الكثير من وقتهم ، لا يلتفتون لهذا القديم إلا في القليل من وقتهم .

ومرويات الأمم إذا استصفيت كانت ألصق بالتاريخ منها بأي شيء آخر : لا سيما إذا كانت هذه الأمم متبدية لم تدخل في حضارة . شأن عرب الحجاز ،

فروياتها كلها تاريخ ، وما عداه يكاد يكون ظلالة له .
فهؤلاء العرب الحجازيون كان التاريخ علمهم
الأول ، تضبطه لهم الرواية ، ويحفظه لهم الأدب شعراً
ونثراً ، ما وسعه هذا الحفظ ، وكانت تلك طبيعة
الحياة ، فالتناس ما عاشوا في بيئة معيون فيها بشيئين :
بحياتهم وما يتصل بها من أحداث ، متجذبون إلى
ما كان للسلف أكثر من انجذابهم إلى ما حولهم ، ثم هم
يعنون إلى جانب هذا بمظاهر الأرض التي تقلهم
والسما التي تظلمهم ، يتناقلون ذلك أخباراً أكثر مما
يتناقلونه علماً .

وهكذا كان علم التاريخ علماً قديماً يقدم الأمة
العربية ، كما كان علم الأرض وعلم السماء علمين
قديمين أيضاً يقدمها ، ولكنهما كانا علمين على صورة
أولى . وعلى حين كان يستند علم التاريخ إلى الرواية
كان يستند علم الأرض وعلم السماء إلى التجربة ، ولقد
كانت التجارب يعوزها كثير من وسائل العلم الحديث ،
لهذا عاشت تلك التجارب قاصرة على وسائلها البدائية .
وكانت الرواية تقوم على الحفظ في الأكثر والتحرى في
الأقل . ولقد عاشت البيئة العربية القديمة لهذا الحفظ
ولكنها لم تعيش لهذا التحرى ، لا سيما فيما انتقل إليها عبر
قرون سحيقة .

وعلى هذا عاش رواة التاريخ من العرب القدامى ،
وعاش علم التاريخ معهم تقيده الرواية ولا يضبطه
التحرى .

وحين انتقل العرب من أمة جاهلة إلى أمة مسلمة ،
ومن أمة بادية إلى أمة متحضرة ، أطرحت تاريخها
الماضي شيئاً وأقبلت على تاريخها الحاضر ، وكما روت
الماضي أخذت تروى الحاضر ، غير أنه كان ثمة
خلاف : فهي مع الماضي كانت روايتها تفقد السند
الم متصل : وهي مع حاضرها وجدت السند الصحيح
الم متصل ، ثم هي مع ماضيها كان المروى لا يعرف هذه
الطرق المختلفة في الرواية ،

وهذين الجديدين اللذين دخلا على علم التاريخ مع
الإسلام نشأ التحرى الذى كان علم التاريخ يفقده من
قبل ، وأخذ الناظر في المروى يبنى تحريه على دراسة
رجال السند الواحد ، ثم يبنى تحريه على موازنة
ما انتهى إليه من أسانيد مختلفة .

وهكذا دخل علم التاريخ في مرحلة جديدة ،
اكتسب بها صفة العلم بعد أن لم يكن يملك هذه الصفة :
ولقد عاش التاريخ مع ظهور الإسلام كما عاش
قبل الإسلام أخباراً تروى ، ولكن مع هذا الفرق الذى
بينته لك ، وعاش رواية تعتمد كما قلت لك على السند
الم متصل وعلى الموازنة بين الطرق المختلفة في الرواية ،
ولم يلتفت إلى تلوينه لأن الأمة العربية كانت معنية
بما يتصل بكتاب الله ، ففرغت له ، ولم يكن بالشىء
اليسير .

وكان علم التاريخ في أكثره يتصل بمآثر الرجال
ويدور حول بطولاتهم ، وكان هو وعلم الأنساب
يجمعان في مواطن كثيرة ، يكرر بعضها بعضاً .

تقرأ ذلك في اللقاء الذى كان بين أبي بكر الصديق
ودغفل بن حنظلة ، وكان كلاهما نسيابة ، وأكاد أقول
أن كلا منهما كان في هذا الحديث مؤرخاً أكثر منه
نسيابة ، فلقد كان أبو بكر يسأل دغفلاً عن بطون قومه
من ربيعة ، ويحجب دغفل ويعقب أبو بكر بذكر النابه
في كل بطن وما نبه به . وكذلك فعل دغفل مع أبي بكر
حين سأله عن بطون قومه من قريش ، فلقد كان يعقب
هو الآخر حين يحجب أبو بكر ، بذكر النابه من كل
بطن وما نبه به (١) .

ويخيل إلى أنه لم يكن ثمة تاريخ لا يخله نسب
ولا نسب لا يخله تاريخ ، وأن هذين العلمين نشأ
مزوجين ، وغلب عليهما أولاً اسم النسب ولم يغلب

(١) نهاية الأرب للقلقشندي (٨ - ٩) بتحقيقى .

عليهما اسم التاريخ ، لأن تعرف الآباء كان قبل تعرف الأنباء .

وحين وضعت الأمة العربية رجلها على الطريق مع الإسلام ، وأصبحت أمة تعزى إلى أنبيائها وإلى آباؤها ، بدأ هذا الانفصال وبدءوا صفحتهم التاريخية بصفحة الرسول وصفحاتهم مع الرسول .

والذى لم يستو لعرب الحجاز إلا أخيراً كان قد استوى لعرب الجنوب من قبل ، وحين علم عرب الحجاز علم التاريخ رغبوا إليه واستمعوا لرواة التاريخ يروونه بمهجه المتميز عن منهجهم القديم .

ومحدثنا المسعودى أن معاوية بن أبي سفيان كان يجلس لأصحاب الأخبار في كل ليلة بعد العشاء إلى ثلث الليل فيقصون عليه سير الملوك وأخبار الحروب (١) ويحدثنا ابن النديم أن معاوية استقدم من صنعاء اليمن عبيد بن شربة وسأله عن الأخبار المتقدمة . ثم أمره أن يدون له ذلك في كتاب (٢) .

غير أن البيئة الحجازية لم تكن معلمة الإعدام كله من مثل هؤلاء الرجال الذين نبتوا في الجنوب أو الشمال حيث الحضارة ، فلقد كان في المدينة كعب الأخبار (٣٢ هـ) ، ويحكى عنه أنه كان عنده كثير من أخبار الأمم الغابرة ، وإليه تنتهى نقول كثيرة نقروها في كتب التاريخ ، ولكننا على هذا لا نظنه بلغ مبلغ عبيد بن شربة .

وكانت هذه نشأة علم التاريخ متميزاً عن الأنساب ، وبدأ العرب — أو الأمويون على الأصح — إذ في أيامهم كان هذا التمييز — يسمون هذا العلم علم أخبار الماضين . وكان الكتاب الذى وضعه عبيد بن شربة لمعاوية هو أخبار عبيد بن شربة ، وقد طبع في حيدر آباد سنة ١٣٤٧ هـ . وامتدت الحياة بعبيد بن شربة إلى أيام عبد الملك بن مروان ، فلقد كانت وفاته سنة ٩٧ هـ .

وكان هذا التاريخ الحافل الذى دخل على العرب بدخول الإسلام مادة حاضرة يعوزها التدوين ، وما إن استبان لهم هذا التدوين التاريخي المتميز على يد عبيد بن شربة حتى التفتوا إلى ما بين أيديهم يدونونه .

لم يرجع العرب إلى قدمهم في التاريخ — أى إلى ما قبل الإسلام — لأن هذا القديم كان — كما قلت — يحمل علم الأنساب عنه . ثم لأنهم بين يدي تاريخ حافل مألوف عليهم الفكر والوقت . ثم هو إسلاميون نجون العلم في خدمة الدين ، من أجل هذا كله بدأوا تأريخهم بما كان للرسول . وإذا كانت أيامهم في الجاهلية هي أحياء ما في أذهانهم وأروع ما يلفتهم إلى تاريخهم . كانت الغزوات — أعنى غزوات الرسول — أحياء ما بين أيديهم وأروع ما يلتفتون إليه .

فتجد أبان بن عثمان (١٠٥ هـ) يقبل على جمع هذه المغازى ويكون شيخاً من شيوخها ، لم ينته إلينا كتاب ألفه في ذلك ، ولكننا نرى ابن سعد وهو يترجم للمغيرة بن عبد الرحمن يقول : كان ثقة قليل الحديث ، إلا مغازى رسول الله صلى الله عليه وسلم . أخذها من أبان بن عثمان . فكان كثيراً ما تقرأ عليه ويأمرنا بتعليمها (١) .

ونجد مع أبان بن عثمان شيخاً آخر كان إليه الكثير من أخبار المغازى هو عروة بن الزبير (٩٤ هـ) : وهو وإن لم يترك لنا كتاباً في هذا غير أننا نجد نقولا كثيرة عنه خاصة بالمغازى يرفعها إليه ابن اسحاق والواقدي والطبري .

وينضم إلى هذين الشيخين — أبان وعروة — شيخ ثالث من شيوخ المغازى ، هـ شرجبيل بن سعد (١٢٣ هـ) يقول ابن حجر عنه : ولم يكن أحد أعلم بالمغازى والبدويين منه (٢) .

(١) الطبقات الكبرى لابن سعد (٥ : ١٥٦) .

(٢) تهذيب التهذيب (٤ : ٣٢١) .

(١) مروج الذهب (٣ : ٥٢) .
(٢) فهرست (١٣٢) طبعة مصر .

ثم نجد إلى جانب هؤلاء الذين عاشوا رواة للمغازي ولم يؤثر لهم فيها كتاب ، رجلاً آخر عاش غير بعيد من هؤلاء الثلاثة ، ولكنه عاش للتدوين أكثر مما عاش للرواية ، وهذا الرجل هو وهب بن منبه (١١٠ هـ) . إذن فلقد كان وهب يملك ما لا يملكه زملاؤه من أهل المدينة . وكما وضع عبيد بن شربة كتاباً في أخبار الغابرين وضع وهب كتاباً في المبتدأ . كما وضع كتاباً في ملوك حمير . وهذا لأن وهباً كان من اليمن أصلاً . ثم كانت له جولات في المغازي .

يقول حاجي خليفة عند الكلام على مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم : ويقال : إن أول من صنف فيها عروة بن الزبير وجمعها أيضاً وهب بن منبه^(١) . ولقد وجد « بيكر » (icker) بين مجموعة أوراق بردى « شت رينهاردت » المحفوظة الآن في « هيدلبرج » قطعة من هذا الكتاب كتاب المغازي المنسوب إلى وهب بن منبه^(٢) .

ثم تتابع المشتغلون بالتاريخ -- وفي عبارة أصح -- المشتغلون بالمغازي رواة ومدونين . منهم : عاصم بن عمر (١١٩ هـ) وقد أمره عمر بن عبد العزيز حين وفد عليه أن يجلس في مسجد دمشق فيحدث الناس بالمغازي ومناقب الصحابة^(٣) .

ومنهم : الزهري محمد بن مسلم (١٢٤ هـ) . والرواة يروون عنه شيئاً كثيراً .

وعند الزهري يبدأ نوع من التحول . ففرى التاريخ يتسع للدراسة أشمل . وهي دراسة السير . فأبو الفرج الأصفهاني يروي أن خالد بن عبد الله القسري أمر الزهري بوضع كتاب في السير^(٤) .

والاشتغال بالسير . كان لا يعنى إهمال المغازي أو التخفيف من العناية بها . بل كان يعنى ضم مزيد إلى المغازي . وهذا المزيد كان يشمل الحياة كلها ما جاء قبل المغازي وما جاء معها وما جاء بعدها .

وعلى الرغم من مجيء الكتب الجديدة على هذا النهج الجديد المتضمن للسيرة . فقد ظل الناظرون في هذه الكتب يغلّبون عليها الاسم الأول . لا يسمونها كتب سير . ولكن يسمونها كتب مغاز .

فلقد ألف موسى بن عقبة (١٤١ هـ) بعد الزهري كتاباً في السيرة ، نشر قطعة منه نحو سنة ١٩٠٤ . وفي هذه القطعة نقرأ شيئاً عن الهجرة . كما نقرأ فيما اقتبس ابن سعد في كتابه الطبقات من كتاب موسى هذا شيئاً عن عدد المهاجرين إلى الحبشة والمشاركين في بيعتي العقبة^(٥) . وهذا وذلك يشران إلى أن كتاب موسى كان كتاب سيرة . ولكننا على الرغم من هذا نرى مالك بن أنس يقول في كتاب موسى هذا : عليكم بمغازي موسى بن عقبة^(٦) .

وكذلك ألف معمر بن راشد (١٥٤ هـ) كتاباً يذكر ابن النديم أنه في المغازي^(٧) . والكتاب فيه تاريخ لحياة الرسول قبل الهجرة^(٨) .

ومن بعد موسى بن عقبة ومعمر بن راشد نجد أن محمد بن اسحاق (١٥١ هـ) له كتاب يسمى : « كتاب المغازي »^(٩) . والكتاب يضم أجزاء ثلاثة : المبتدأ والبعث والمغازي . فهو بهذا ألصق بالسيرة منه بالمغازي . إلا أن اسم المغازي كان لا يزال غالباً على الرغم من هذا التحول في التأليف التاريخي الذي بدأ بالزهري .

(١) معبذت (٢ : ٣٠١ : ١) .

(٢) تهذيب التهذيب (١٠ : ٢٦١) .

(٣) معبرست (ص : ١٣٨) .

(٤) الأعلام النبوية لأبي رسته (ص : ٦٣٠) .

(٥) الطبقات (٦ : ٢٧٦) .

(١) كشف الظنون (٢ : ١٧٤٦ - ١٧٤٧) .

(٢) المغازي الأول ومؤلفوها . تأليف هورنر ترجمة

د . حسين نصار (ص : ٣٤) .

(٣) تهذيب التهذيب (٥ : ٥٣) .

(٤) الأغاني (١٩ : ٥٩) طبعة بولاق .

ويذكر ابن التميمي لأبي معشر نجيح السندی (١٧٠ هـ) كتاباً اسمه كتاب المغازی^(١) وحين نرجع إلى ابن سعد في نقوله عن أبي معشر نجد أنها أخباراً اتصل بحياة النبي كلها^(٢).

وما نظن المشتغين الأول بالتاريخ حين خرجوا إلى ضم مزيد إلى المغازی ليخرجوا إلى التأليف في السيرة عامة وقفوا عند هذه . بل لقد رأينا إلى جانبهم من اشتغلوا بموضوعات في التاريخ منها العام ومنها الخاص . وأخذ هذا العلم التاريخي يعرض نفسه بمعانيه الواسعة .

فترى أبا مخنف لوط بن يحيى (١٥٧ هـ) يموت عن كتب مختلفة في التاريخ ، منها : كتاب الردة ، وكتاب فتوح الشام ، وكتاب فتوح العراق . وكتاب الجمل . وكتاب صفين .

ونرى إسماعيل بن بشر يؤلف : كتاب الجمل ، وكتاب الألوية . وكتاب صفين ، وكتاب حفر زمزم .

كما نرى نصر بن مزاحم (٢١٢ هـ) يترك كتاباً منها : كتاب الغارات . كتاب صفين . كتاب الجمل ، كتاب مقتل الحسين .

وهذه الكتب وإن لم تكن عن مغازي الرسول فهي عما يشبه تلك المغازي في جملتها . وهذا يؤكد لك ما سبقناه قبل من استثناء فكرة المغازي بتفكير المؤرخين من قبل الإسلام ومن بعده .

ثم نرى هذا التأليف التاريخي يتسع فيما يتصل بالجانب الخاص . ونعني به الحديث عن شخص بعينه ، وإذا هو يعرض لمجموعات بعينها .

فيؤلف الهيثم بن عدي (٢٠٧ هـ) كتاب المعمرين ، وكتاب الوفود ، وكتاب ولاية الكوفة .

وتعني هذه الفكرة — أعني فكرة جمع أفراد

تنظمهم صفة — فكرة قريبة منها ، وهي جمع أفراد تنظمهم طبقات السنين .

فيؤلف الهيثم كتاب طبقات الفقهاء والمحدثين ، وكتاب طبقات من روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من الصحابة .

وكان الهيثم بهذا أول من ابتدع هذا التاريخ الطبقي ، وجاء على أثره — أو معه — الواقدي محمد بن عمر (٢٠٧ هـ) ، ثم جاء بعدهما رجلا آخران ضمهما عصر واحد . وهما : ابن سعد كاتب الواقدي ، وخليفة ابن خياط ، وكلاهما مات في سنة ٢٣٠ هـ .

وأرى لزماً أن أفصل لك الحديث شيئاً عن الواقدي ، فلقد كان أستاذ ابن سعد ، وكان ابن سعد كاتبه ، ولقد عاش ابن سعد في ظل الواقدي تحوياً من عشرين عاماً على الأقل يكتب له .

وابن سعد يروي عن شيخه الواقدي أنه ولد بالمدينة سنة ١٣٠ هـ . أي في خلافة مروان الثاني^(١) .

كما يروي ابن سعد أيضاً عن شيخه الواقدي أن الرشيد حين زار المدينة في حجه — يعني جمعه الثانية — وكان ذلك سنة ١٨٠ هـ^(٢) — طلب من يحيى بن خالد أن يطلب له رجلاً عارفاً بالمدينة ومشاهداً . فأنهى يحيى إلى الواقدي ، ووصله بالرشيد .

ولقد اتصل الواقدي بالرشيد عن طريق يحيى البرمكي ، وولاه الرشيد القضاء بشرقي بغداد ، كما يذكر ابن خلكان في ترجمة الواقدي^(٣) .

ولا ندري كم لبث الواقدي في القضاء أيام الرشيد ، ولكننا نكاد نجزم أنه لم يبرح القضاء إلا حين نكب الرشيد البرامكة ، وكان ذلك سنة ١٨٧ هـ ، تفيد هذه من قول الواقدي وهو يحكي رحلته إلى يحيى من المدينة وما كان

(١) الطبقات (٥ : ٣٦١ : ٧ : ٧٧) .

(٢) الطبري (ق ٣ ص : ٦٠٥) .

(٣) وفيات الأعيان (٢ : ٧٢٤) .

(١) الفهرست (ص ١٧٦) .

(٢) الطبقات (٢ : ٣٦١ : ٢١) .

من يجبي له فهو يقول : وأمر بتجهيزي فشخصت إلى
المدينة فقصيت ديني ثم رجعت إليه فلم أزل في ناحيته^(١)

ونفيد من المراجع تلميحاً لا تصريحاً أن الواقدي
خرج من بغداد بعد نكبة البرامكة سنة ١٨٧ هـ راجعاً
إلى المدينة ، وأنه بقي بالمدينة إلى أوائل سنة ٢٠٤ هـ ثم
عاد إلى بغداد ليلي القضاء بعسكر المهدي للمأمون ،
وأنه بقي على القضاء للمأمون إلى أن مات سنة ٢٠٧ هـ .

يقول ابن سعد : وكان قد تحول من المدينة فنزل
بغداد وولى القضاء لعبدالله بن هارون أمير المؤمنين
بعسكر المهدي أربع سنين^(٢) .

ويقول ابن خلكان : وتولى القضاء بشرقي بغداد -
يعنى ولايته الأولى ، ثم يقول : وولاه المأمون القضاء
بعسكر المهدي^(٣) .

فلقد عاش الواقدي في المدينة إلى سنة ١٨٠ هـ :
ولا يمنع هذا من أن تكون له رحلات قصيرة إلى
أماكن قريبة ، فلقد دلتنا رحلته إلى بغداد ، التي وصفها
ابن سعد وهو يترجم له ، وابن خلكان في ترجمته له
وفي ترجمته ليحيى ، أن الرجل كان ضيق الحال
لا يقوى على الأسفار .

ثم كانت نقلة الواقدي إلى العراق بعد سنة ١٨٠ هـ
وفي العراق بقي إلى سنة ١٨٧ هـ ، وهي السنة التي
نكب فيها البرامكة ، ثم كان ما كان من عودته إلى
المدينة ثم عودته إلى بغداد كما قدمنا .

ولقد مات الواقدي عن ثمانية وسبعين عاماً أنفقها
في الدرس والتحصيل ثم التأليف ، يعدون له نحواً من
ثلاثين كتاباً ، منها ست في علوم الدين ، وسائرهما
في التاريخ :

وابن النديم يذكر أن الرجل خلف بعد وفاته مكتبة

(١) وفيات الأعيان ، ترجمة يحيى (٣ : ٢٢٢) .

(٢) الطبقات (٥ : ٣١٥) .

(٣) وفيات الأعيان (٢ : ٣٢٦) .

بها ستائة قنطر مملوءة كتباً . وهذه تدل على علم
الرجل وقدره في التحصيل :

هذه هي حياة الواقدي شيخ ابن سعد سقناها في
اجال لتصلك بابن سعد .

• • •

محمد بن سعد

وفي البصرة وفي عام ثمانية وستين ومائة (١٦٨ هـ)
ولد محمد بن سعد بن منيع ، لم ينص على ذلك نص
صراحة .

وفي بغداد سنة ٢٣٠ هـ توفي ابن سعد . نذكر هذا
الترجمة التي وردت له في كتاب الطبقات^(١) ، والتي
أضافها تلميذه ، كما سترى بعد عند الكلام على الكتاب ،
كما يذكره ابن النديم (٣٨٥ هـ) والخطيب البغدادي
(٤٦٣ هـ) وابن خلكان (٦٨١ هـ) والذهبي (٨٧٤ هـ)
وابن حجر (٨٥٢ هـ) وابن تقي بردي (٨٧٤ هـ) :
وحين يذكر هؤلاء سنة وفاته هذه ، أعنى سنة
٢٣٠ هـ ، متفقين عليها ، يذكرون أنه مات عن
اثنين وستين سنة .

واتفاق هؤلاء على سنة وفاته وعلى سني عمره
ينص في غير صراحة ، كما قلت لك ، على أن مولده
كان قريباً من سنة ١٦٨ هـ .

غير أنا نجد بعد هذا رجلين أولهما ابن أبي هاشم
الرازي (٣٢٧ هـ) وثانيهما الصفدي (٧٦٨ هـ)
يخالفان هذا الاجماع . فيذكر ابن أبي هاشم أنه مات
سنة ٢٣٦ هـ ، وهو حين يذكر هذا لا يذكر سني عمره
التي عاشها ، ويذكر الصفدي أنه مات سنة ٢٢٢ هـ ،
ثم يتفق مع السابقين في أنه عاش اثنين وستين سنة :
والصفدي حين يذكر سنة وفاته يذكرها غير قاطع
فيقول : على خلاف في ذلك . وعبارة الصفدي هذه

(١) الطبقات (ق : ٧ : ج : ٢ : ص : ٩٩) .

تشير إلى أن ثمة مراجع قبله ذكرت غير ما ذكره الصفدى ، وكان ما اختاره هو الراجح ، ولكنه لم يشير إلى مراجعه هذه التى أخذ عنها والتى نظر فيها .

ولقد رأينا ما وقع لنا من هذه المراجع لا يشير خلافاً البتة حول العام الذى توفى فيه ابن سعد . والغريب أن الصفدى نقل عن البغدادى ، والبغدادى كما رأيت لم يختلف فى وفاة ابن سعد .

ونكاد لهذا لا نلقى بالاً لما ذكره الصفدى ، فهو مسبق برجال أربعة لم صفهم ، وهم ابن النديم والبغدادى وابن خلكان والذهبي . وكلهم مجمعون على أن وفاة ابن سعد كانت سنة ٢٣٠ هـ ، وقبل هؤلاء تلك الترجمة التى انضمت إلى الطبقات ، وكانت لا شك كان ألصق بحياة ابن سعد من غيره .

وما نحب أن نقول أن ثمة تراجع جاءت فى الطبقات كانت وفيات أصحابها بعد سنة ٢٢٢ هـ . وهى السنة التى ختم بها الصفدى حياة ابن سعد ، فهناك تراجع أخرى كانت وفيات أصحابها بعد سنة ٢٣٠ هـ ، ومنهم من كانت وفاته سنة ٢٣٨ هـ مثل محمد بن بكار^(١) . فهذا دليل لا يدفع .

وإذا كنا قد ملكنا أن نطرح كلام الصفدى لتأخره ولتلك الأسباب التى قدمها ، فانا نجد ابن أبى حاتم من المتقدمين ، ونجده أقرب المؤرخين عصرأ إلى ابن سعد .

وتحس قد دفعنا قول الصفدى من غير نظر إلى الوفيات ، ونستطيع هنا أن ندفع قول ابن أبى حاتم مع النظر إلى الوفيات . فانا نرى أن ابن أبى حاتم وقع على وفاة من تلك الوفيات المتأخرة عن سنة ٢٣٠ هـ فى كتاب الطبقات ، وكانت تلك الوفاة من وفيات سنة ٢٣٦ هـ . وكتاب الطبقات يضم من هذا النوع أكثر من رجل ، منهم : أحمد بن إبراهيم الموصلى ، وكانت وفاته سنة ٢٣٦ هـ^(٢) ، وحين وقع ابن أبى

حاتم على هذه مد حياة ابن سعد إلى تلك السنة ، ونحال أنه لو وقع على أخرى متخلفة عن هذا العام لمد حياة ابن سعد إليها .

نقول هذا عن ابن أبى حاتم لأنه لم يسق الكثير عن ابن سعد مما يدل على أنه كان قليل العلم به .

ونعود بعد هذا إلى نسب ابن سعد فنقول : إلى « منيع » ينتهى نسب هذا الشيخ ، ولا نجد بين الذين ترجموا له من زاد بعد « منيع » رجلاً آخر .

وإذا عرفنا أن ولاء ابن سعد كان إلى الحسين بن عبدالله بن عبيدالله بن العباس بن عبد المطلب الهاشمي ، عرفنا أن الرجل لم يكن يضرب بنسب فى قبيلة من القبائل .

وهذا الولاء أفاده ابن سعد عن جده « منيع » الذى كان مولى للحسين بن عبدالله ، ثم عن أبيه « سعد » ، الذى أظله هذا الولاء أيضاً ، ولقد كانت وفاة الحسين بن سنى ١٤٠ هـ ، ١٤١ هـ . ولا ندري متى ولد الحسين ، غير أننا إذا ذكرنا أن مولد محمد بن سعد كان سنة ١٦٨ هـ أدركنا أن حياة الحسين أظلت جد ابن سعد وأباه .

ويذكر لنا ابن سعد وهو يترجم لعبدالله بن عبيدالله ، والد الحسين ، أنه بوفاة الحسين وبوفاة أخيه الحسن ، انقرض هذا الفرع من أولاد عبدالله ابن عبيدالله .

ولما كانت وفاة الحسين سنة ١٤١ هـ دلنا هذه على أن ولاء ابن سعد انقطع منذ هذا العام ، ولم يبق لمحمد بن سعد منه إلا اسمه .

غير أننا نجد ابن خلكان ينسب محمد بن سعد إلى بنى زهرة فيقول : أبو عبدالله محمد بن سعد بن منيع الزهرى ، كاتب الواقدي .

ولا ندري من أين جاء هذا اللقب . ونكاد نشك أنها من إضافة ناسخ أضافها إلى العنوان . ولعله التيسر

(١) الطبقات (ق : ٧ ج ٢ ص ٨٧) .
(٢) الطبقات (ق : ٧ ج ٢ ص ٩٦) .

عليه محمد بن سعد هذا بمحمد بن سعد بن أبي وقاص الزهري . ولقد جاءت ترجمته في إثر ترجمة ابن سعد .
والذي يؤيدنا في هذا الشك أن ابن خلكان لم يعرض لهذه النسبة وهو يترجم لابن سعد ، وإنما عرض للكلام على ولاته للحسين بن عبدالله ، ومن أسلوب ابن خلكان أن يعرض لمثل هذه الأشياء التي تتصل بنسب المترجم .

وقد عرفت أن محمد بن سعد ولد بالبصرة . وأن مولده كان سنة ١٦٨ هـ . وما إن استوى على قدميه وأخذ في طلب العلم حتى كانت له رحلات . وليس في وسعنا أن نحصيها له ونتبعها مع مراحل عمره ، غير أنا نجلده وهو يترجم لأبي علقمة الفروي عبدالله بن محمد ، يقول : ولكنه عمر حتى لقبناه سنة تسع وثمانين ومائة بالمدينة .

إذن فلقد كان ابن سعد بالمدينة سنة تسع وثمانين ومائة ، لا ندرى هل كان حلوله بها هذه السنة أم كان قبل ذلك ؟ ولكننا نقف عند هذه لتفيد شيئاً يتصل بصلة ابن سعد بشيخه الواقدي .

فلقد مر بك أن الواقدي رجع عن الرقة إلى المدينة بعد سنة ١٨٧ هـ ، وأنه — أعنى الواقدي — بقي بالمدينة إلى ما قبل أوائل عام ٢٠٤ هـ .

ونحب أن نخرج من هذه إلى أن لقاء ابن سعد الأول لشيوخه الواقدي كان بالمدينة ، وأن هذا اللقاء كان في هذه الفترة التي عاشها الواقدي في المدينة بين القضاءين : قضاء الرشيد وقضاء المأمون .

وما نظن ابن سعد لقي الواقدي في بغداد قبل هذا العام لشيء واحد ، وهو أن ابن سعد وهو ينقل حديث الرحلة الأولى للواقدي إلى بغداد يقول : « حدثني أحمد ابن مسبح قال : حدثني عبدالله بن عبيدالله قال : قال لي الواقدي » . وإذا ما أخذ ينقل حديث حياة

الواقدي الثانية قال : أخبرني ، وهو يعني الواقدي : ومنذ أن عرف ابن سعد شيخه الواقدي في المدينة لم يفصل عنه إلى أن مات ، وهذه تعني أنه حين رحل الواقدي عن المدينة في رحلته الثانية إلى بغداد رحل معه ابن سعد .

والغريب أن ابن سعد ، قد ترجم لشيوخه الواقدي مرتين مرة مع أهل المدينة ، ومرة مع أهل بغداد ، ولم يذكر شيئاً عن صلته به : متى لقيه ؟ وأين لقيه ؟ وكـم سنة صحبه ؟

ولولا تلك الإشارات التي تحدثنا عن نقله عنه ، والتي وردت كثيراً في كتاب الطبقات الذي سنحدثك عنه . ما علمنا شيئاً عن هذه الصلة .

ولقد حدثنا عنها البغدادى (٤٦٣ هـ) وهو يترجم لابن سعد وقال : الذين اجتمعت عندهم كتب الواقدي — وقد مرت بك — أربعة أنفس ، محمد بن سعد الكاتب أولهم .

ثم يقول : وفيها — أى سنة ثلاثين ومائتين — مات محمد بن سعد كاتب الواقدي .

وهذا الخبر يرويه ابن خلكان أيضاً (٦٨١ هـ) غير أنه يقول : أولهم كاتبه محمد بن سعد .

ثم يقول البغدادى : كان أحمد بن حنبل يوجه في كل جمعة خنبل بن اسحاق إلى ابن سعد يأخذ منه جزأين من حديث الواقدي ينظر فيهما إلى الجمعة الأخرى ثم يردهما ويأخذ غيرها .

وهذا الخبر يرويه ابن حجر (٨٥٢ هـ) أيضاً .

وهذه الصفة التي أضيفت إلى ابن سعد واشتهر بها ، وهي كاتب الواقدي ، وأثبتها له ابن أبي حاتم (٣٢٧ هـ) والبغدادى (٤٦٣ هـ) وابن خلكان (٦٨٩ هـ) والذهبي (٧٤٨ هـ) والصفهedy (٧٦٤ هـ) وابن حجر

(١) الطبقات (٥ : ٣١٤)

(٢) الطبقات (٧ : ٧٧) .

(١) الطبقات (٥ : ٣١٤) .

(٨٨٥٢) وابن تغري بردي (٨٨٧٤) والسخاوي (٨٩٠٢)، لم يصرح بها ابن النديم (٨٣٨٥) وهو يترجم لابن سعد ونراه يقول : من أصحاب الواقدي روى عنه، وألف كتبه من تصنيفات الواقدي . ولا نجد لها ذكراً إلا في العنوان، وهو « محمد بن سعد كاتب الواقدي » .

ونجد إلى جانب ابن النديم تلك الترجمة التي جاءت في كتاب الطبقات ترجم لابن سعد ، وعنوانها : « محمد بن سعد صاحب الواقدي » . وليس فيها بعد هذا ذكر لتلك الصفة من قرب أو من بعد . وما من شك في أن هذه الترجمة التي تضمها الطبقات تسبق غيرها ، وواضحها كان ألصق بابن سعد ممن أتوا بعده . وهذه تدلنا على أن صفة ابن سعد بكتابت الواقدي جاءت متأخرة : وأقدم من سبق بها ابن أبي حاتم كما رأيت . ولا ندرى هل هي من إبداعه أم كان مسبوقاً إليها ، فليس ثمة ما يفسرها غير ما مر بك من توجيه أحمد بن حنبل إلى ابن سعد بحنبل ابن اسحاق، يأخذ منه جزأين من حديث الواقدي . فقد تدل هذه على قيام ابن سعد بالكتابة للواقدي ، وكان هذا الحديث مما كتبه ابن سعد له .

غير أن ثمة شيئاً مر بك يدفعها ، وهو أن ابن سعد استأثر بالخط الأوفر من كتب الواقدي ، وقد يكون هذا الحديث مما وقع في حظ ابن سعد من كتب الواقدي .

وهكذا سوف تظل هذه الصفة يعوزها ما يؤيدها إلى أن نجد ما يشير صراحة إلى أن ابن سعد كتب للواقدي . أما هذه الرواية التي يرويها ابن سعد عن شيخه الواقدي فلا تؤيد هذه الصفة ، بدليل أن ثمة كثيراً رَوَوْا عن الواقدي ولم نجد منهم من اتصف بهذه الصفة .

والذين أروخوا لابن سعد مجمعون جميعاً على أنه عدل صدوق عالم واسع الاطلاع .

يقول عنه ابن أبي حاتم (٨٣٢٧) في كتابه « الجرح والتعديل » سألت أبي عنه فقال : يصدق ، وسأله عن أحاديث فحدثه .

ويقول ابن النديم (٨٣٨٥) في كتابه « الفهرست » وكان ثقة مستوراً عالماً بأخبار الصحابة والتابعين .

ويقول البغدادي (٨٤٦٣) في كتابه « تاريخ بغداد » : وكان من أهل الفضل والعلم . ثم يقول : وكان كثير العلم كثير الحديث والرواية وكثير الطلب . ويروي هذا ابن حجر (٨٨٥٢) في كتابه « تهذيب التهذيب » مع شيء من التحوير .

ويقول ابن تغري بردي (٨٨٧٢) في كتابه « النجوم الزاهرة » : كان إماماً فاضلاً عالماً حسن التصانيف .

غير أنا نجد البغدادي يقدم قبل تلك الشهادة التي نقلناها عنه ونقلها عنه ابن حجر حديثاً فيه تجريح لابن سعد . ولكنه لا يتركه دون أن يعقب عليه . يقول البغدادي نقلاً عن الحسين بن فهم : كنت عند مصعب الزبيري فر بنا يحيى بن معين فقال له مصعب : يا أبا زكريا حدثنا محمد بن سعد الكاتب بكذا وكذا ، وذكر حديثاً - فقال له يحيى : كذب . ثم يعقب البغدادي بقوله : قلت : ومحمد بن سعد عندنا من أهل العدالة وحديثه يدل على صدقه فإنه يتحرى في كثير من روايته ، ولعل مصعباً الزبيري ذكر ليحيى عنه حديثاً من المناكير التي يرويها الواقدي فنسبه إلى الكذب .

ولقد نقل هذه عنه ابن حجر ولم يزد .

ويقول السخاوي محمد بن عبد الرحمن (٨٩٠٢) في كتابه « الإعلان بالتوبيخ » : وهو ثقة وإن كان شيخه الواقدي ضعيفاً .

وهكذا نراه كلهم مجمعين - كما قلت لك - على توثيقه أولاً ، ثم على علمه وفضله ثانياً . غير ابن النديم

الذي نال منه في رفق . فجعل كل ما صنف من تصنيفات الواقدي .

ثم إن الذين أرخوا له شبه جمعين على أنه ليس له غير كتابين : الطبقات الكبرى والطبقات الصغرى .

يذكر ذلك ابن خلكان فيقول : وصنف كتاباً كبيراً في طبقات الصحابة والتابعين والخلفاء إلى وقته . ثم يقول : وله طبقات أخرى صغرى .

ويقول الذهبي : مصنف الطبقات الكبير والصغير ومصنف التاريخ .

ويقول السخاوي : والطبقات الصغرى والكبرى لابن سعد :

ويقول حاجي خليفة في كتابه « كشف الظنون » : طبقات الصحابة والتابعين لأبي عبد الله محمد بن سعد . . كتب أولاً إلى زمانه خمسة عشر مجلداً ثم انتخبه أصغر من ذلك .

وتجد إلى جانب هؤلاء الذين صرحوا بالكتابين آخرين صرحوا بكتاب واحد .

ففي الترجمة التي جاءت في الطبقات عن ابن سعد نجد : وهو الذي ألف هذا الكتاب كتاب الطبقات .

ونجد البغدادى يقول : وصنف كتاباً كبيراً في طبقات الصحابة والتابعين والخلفاء إلى وقته . ويقول ابن حجر : وصاحب الطبقات .

ويقول ابن تفرى بردى : صنف كتاباً كبيراً في طبقات الصحابة والتابعين والعلماء إلى وقته .

ثم نجد ابن النديم يقول : وله من الكتب كتاب أخبار النبي صلى الله عليه وسلم .

وما نظن ابن النديم أراد بهذا غير كتاب الطبقات الكبرى . وغريبة أن ترد هذه على لسان ابن النديم فيسمى الكتاب بغير اسمه ، وهذا العلم ميدانه وهو من أصحابه : وظاهر أن ابن النديم كان يشك في نسبة هذا الكتاب - كتاب الطبقات - لابن سعد - ويراه للواقدي ،

فقد ذكر من بين مؤلفات الواقدي كتاباً باسم الطبقات ، ولم يذكر مثله لابن سعد .

ويفسر هذه ما جاء على لسان ابن عبد البر (٤٦٣ هـ) فهو يذكر في مقدمة كتابه « الاستيعاب » الكتب التي أخذ عنها فيقول : وما كان فيه عن الواقدي ، فأما كتاب الطبقات له فقرأته على أحمد بن قاسم التاهرتي عن محمد بن معاوية القرشي عن إبراهيم بن موسى بن جميل عن محمد بن سعد كاتب الواقدي عن الواقدي .

ثم يذكر بعد هذا طبقات خليفة بن خياط ولا يشير إلى طبقات ابن سعد بأية إشارة . ولكن الذي ينكره ابن عبد البر على ابن سعد يثبت له الذهبي فهو يقول في سياق ترجمته له : وقد أنبأنا بكتابه الطبقات الكبرى شيخنا الحافظ شرف الدين الدمياطي من سماعه من ابن خليل بأسناده :

ويثبت له الذهبي مرة أخرى وهو يترجم لابن فهم تلميذ ابن سعد فيقول : سمع من محمد بن سعد الكاتب طبقاته .

فالمرحون الذين أرخوا لابن سعد بين مثبت له كتاباً وبين مثبت له كتابين ، لم يخرج على هذا الاجماع إلا الذهبي حيث أضاف له كتاباً في التاريخ :

ونحب قبل أن نودع حياة ابن سعد التي امتدت من سنة ١٦٨ هـ ، وهي السنة التي ولد فيها في البصرة ، إلى سنة ٢٣٠ هـ ، وهي السنة التي مات فيها ببغداد ، تلك الحياة التي طوت نحواً من اثنين وستين عاماً ، نحب قبل أن نودع تلك الحياة التي لم تكن بالقصيرة أن نذكر كيف لم تتمخض هذه الحياة الطويلة إلا هن كتاب أو اثنين ، على حين حفلت حياة شيخه بكتب كثيرة قاربت الثلاثين .

(١) تذكرة الحفاظ (٤ : ١٤١٧) .

قد يكون مرجع هذا إلى أن حياة الواقدي أريت على حياة ابن سعد بنحو من خمسة عشر عاماً ، وما خمسة عشر عاماً بقليل .

وقد تكون لأن ابن سعد شغل بالكتابة للواقدي عمراً لم يفرغ فيه لنفسه .

غير أنا لا ننسى أن ابن سعد فرغ لنفسه نحواً من ثلاثة وعشرين عاماً عاشها بعد وفاة شيخه ، فلقد كانت وفاة شيخه سنة ٢٠٧ هـ وكانت وفاة ابن سعد سنة ٢٣٠ هـ .

وما ثلاثة وعشرون عاماً بقليلة لرجل مثل ابن سعد اجتمع له تحصيل في ظل مؤلف جليل هو الواقدي ، ثم اجتمعت له كتب كثيرة آلت إليه من شيخه وفرت عليه الجهد في جمعها .

وإن هذا ليحملنا على القول بأن هذا الرجل اتسعت حياته لأكثر من هذين الكتابين . فقد شهد له بالعلم وهو حافظ على أن يسطره صاحبه ، وشهد له بالصدق ومعه يكون اطمئنان الرجل إلى أن يؤثر عنه ، ولقد عرفت معى صحابته للواقدي ثم مصبر أكثر كتب الواقدي إليه :

ويشجعنا على هذه ذلك الغموض الذي أحاط بحياة الرجل ، فلم يكتب عنه إلا القليل ، وكان هذا القليل في كلمات معدودات يكرر بعضها بعضاً :

• • •

كتاب الطبقات الكبرى

وقبل أن أدخل بك إلى الحديث عن كتاب « الطبقات الكبرى » أحب أن أضيف شيئاً إلى ما قلته قبل عن هذا النهج التأليفى الذى بدأه الهيثم بن عدى ، وثنى به بعده الواقدي ، ثم جاء من بعدهما خليفة بن خياط وابن سعد ليأخذوا فى النهج نفسه .

فلقد كان المراد بالطبقة أولاً عند أصحاب

النهج : الجماعة الذين تنتظمهم حقبة زمنية محدودة .

والذى أوحى بهذا التقسيم أو بهذا النهج هو ضبط التلقى عن الرسول والرواية عنه ، فثمة صحابة سابقون عاشوا مع الرسول ، وثمة تابعون ، ثم تابعوا التابعين . وكل فئة من هؤلاء تنتظمها أزمنة مبكرة أو متأخرة ، وفرق بين صحابى أدرك الرسول بأولى وصاحبى أدركه بآخرة :

فأنت بهذا التقسيم تستطيع أن تحكم فى الحديث المروى بالنظرة إلى روايته عن طريق طبقاتهم . ولكى يصح لواضعى هذا النهج هذا الضبط صحة كاملة جعلوا لكل طبقة زمناً من عشر سنين إلى عشرين .

وجعلوا من تضمهم هذه الحقبة الزمنية المحدودة طبقة : وهم كلما ضيقوا فى الحد قربوا من الضبط الذى ينشئون . فقرأهم مثلاً يجعلون الصحابة اثنتى عشرة طبقة ، الأولى قدماء السابقين الذين أسلموا بمكة ، ثم أصحاب دار الندوة ، ثم مهاجرة الحبشة الأولى ، ثم أصحاب العقبة الأولى ، ثم أصحاب العقبة الثانية ، ثم المهاجرون الأولون بين بدر والخديبية ، ثم أهل بيعة الرضوان ، ثم من هاجر بين الخديبية وفتح مكة ، ثم مسلمة الفتح ، ثم الضبيان الذين رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حجة الوداع .

فالطبقة على هذا جماعة اشتركوا فى السن ولقاء المشايخ والأخذ عنهم . وقد يكون شيوخ هذا الراوى شيوخ ذلك ، وقد يكون شيوخ هذا مماثلين أو مقاربين لشيوخ ذلك ، وقد يكون الشخص الواحد من طبقتين باعتبارين : بأن يكون الراوى من طبقة لمشابهته لتلك الطبقة من وجه ، أو من طبقة أخرى لمشابهته بها من وجه آخر ، وهذا مثل أنس بن مالك فهو من حيث صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم يعد من طبقة العشرة المبشرين بالجنة ، وهو من حيث صغر السن يعد فى طبقة من بعدهم .

ملحق

(٢ : ١١٠٣ - ١١٠٤) .

ترجمة) - الصحابة الذين أسلموا قبل فتح مكة
(١٤٣ ترجمة) .

المجلد الخامس :

الطبقة الأولى من أهل المدينة من التابعين (١٤٠
ترجمة) - الطبقة الثانية من أهل المدينة من التابعين
(١٨٤ ترجمة) - من كانوا من الأنصار (٧٣ ترجمة)
- من كانوا من الموانى (٨٤ ترجمة) - الطبقة الثالثة
من أهل المدينة من التابعين (٢٣ ترجمة) - الطبقتان
الرابعة والخامسة ساقطتان - الطبقة السادسة (٤٠
ترجمة) - الطبقة السابعة (٣٤ ترجمة) - تسمية من
نزل بمكة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
(٥٢ ترجمة) - الطبقة الأولى من أهل مكة ممن روى
عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وغيره (١١ ترجمة)
- الطبقة الثانية (٢٧ ترجمة) - الطبقة الثالثة (٥١
ترجمة) - الطبقة الرابعة (٢٣ ترجمة) - الطبقة
الخامسة (١٩ ترجمة) - تسمية من نزل بالطائف من
أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٣٤ ترجمة)
- من كان بالطائف من الفقهاء والمحدثين (٢١ ترجمة)
- تسمية من نزل اليمن من أصحاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم (٢٧ ترجمة) من كان باليمن من
المحدثين ، وهؤلاء طبقات :

الطبقة الأولى (٩) - الثانية (١٠) الثالثة (٨)
- الرابعة (٧) - تسمية من نزل بالهامة من أصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم (٦) - من كان بالهامة
من الفقهاء والمحدثين (١٣) - تسمية من كانوا
بالبحرين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
(٢٥) .

المجلد السادس :

طبقات الكوفيين : تسمية من نزل الكوفة من
أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن كان بها
من التابعين وغيرهم من أهل الفقه والعلم (١٥٠) -

ومن نظر إلى الصحابة باعتبار الصحبة جعل الجميع
طبقة واحدة ، ومن نظر إليهم باعتبار قسرها زائد مثل
السبق إلى الإسلام وشهود المشاهد جعلهم طبقات . وهذا
ما أخذ به محمد بن سعد في كتاب الطبقات .

وكذلك الحال في التابعين فن نظر إليهم باعتبار
الأخذ من الصحابة فقط جعل الجميع طبقة واحدة ،
ومن نظر إليهم باعتبار اللقاء قسمهم وفق ذلك ، وهذا
ما فعله ابن سعد أيضاً^(١) .

فابن سعد كما ترى أضاف إلى المنهج شيئاً كما ترى ،
فهو لم يطلق الصحبة إطلاقاً بل قيدها بالسبق إلى
الإسلام كما قيدها بشهود المشاهد ، وهو لم يطلق
التابعية إطلاقاً بل قيدها باعتبار اللقاء ، ثم هو قد
أضاف شيئاً ثالثاً يتصل بهذا التقسيم الزمنى فجعل
للمكان اعتباراً ، من أجل ذلك تكررت على لسانه
بعض التراجم ، فراه يترجم للرجل ترجمة باعتبار زمنه ،
وأخرى باعتبار مكانه كما فعل مع شيخه الواقدي ،
فقد ترجم له ترجمتين^(٢) ، وقد اضطره هذا إلى أن
يطبل مع الأولى ويوجز مع الثانية .

وقد يكون في سرد ما ينظمه الكتاب ما يزيدك

بياناً :

المجلد الأول :

السيرة النبوية .

المجلد الثانى :

المغازى .

المجلد الثالث :

طبقات البدرين من المهاجرين (١٣٤ ترجمة) -
طبقات البدرين من الأنصار (٢٥٩ ترجمة) .

المجلد الرابع :

الطبقة الثانية من المهاجرين والأنصار (٩٨

(١) حجة بمكرر ومصطلح أهل الأئمة لابن حجر أحمد بن عل

(٢) "طبقات (٥ : ٣١٤ : ق : ٢ : ج : ٧ : ص : ٧٧) .

الطبقة الأولى من أهل الكوفة بعد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن رووا عن أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلى بن أبي طالب وعبدالله بن مسعود وغيرهم رضى الله عنهم (٤٤٥) - الطبقة الثانية ممن رووا عن عبدالله بن عمر وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمرو وجابر بن عبدالله والنعمان ابن بشير وأبي هريرة وغيرهم (٦٩) - الطبقة الثالثة (١٢٣) - الطبقة الرابعة (٨٢) - الطبقة الخامسة (٥٢) - الطبقة السادسة (٤٩) - الطبقة السابعة (٦٣) - الطبقة الثامنة (٤٥) - الطبقة التاسعة (٢٨) .

المجلد السابع :

تسمية من نزل البصرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن كان بها بعدهم من التابعين وأهل العلم والفقه (٥٠) - الطبقة الأولى من الفقهاء والمحدثين والتابعين من أهل البصرة من أصحاب عمر بن الخطاب رضى الله عنه (٥٢) - الطبقة الثانية ممن رووا عن عثمان وعلى وطلحة والزبير وأبي بن كعب وأبي موسى الأشعري وغيرهم (١١٢) - الطبقة الثالثة (٥٤) - الطبقة الرابعة (٦٣) - الطبقة الخامسة (٥٠) - الطبقة السادسة (٣٩) - الطبقة السابعة (٥١) - الطبقة الثامنة (١٣) تسمية من كان بواسط من الفقهاء والمحدثين (٣٠) - من كان بالمدائن من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٢) - تسمية من كان بالمدائن من المحدثين والفقهاء (٩) - من كان ببغداد من الفقهاء والمحدثين ممن نزلها وقلعها فوات (١٦٦) - تسمية من كان بخراسان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن غزاها ومات بها (٦) - من كان بخراسان بعد هؤلاء من الفقهاء والمحدثين (٥٦) - من كان بالرئ من الفقهاء والمحدثين (٨) - من كان يقيم من المحدثين (٢) - من كان بهمدان من الفقهاء (١) - من كان بالأنبار من

المحدثين (٣) تسمية من نزل بالشام من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (١١٤) - الطبقة الأولى من أهل الشام من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٢٦) - الطبقة الثانية من التابعين بالشام (٢١) - الطبقة الثالثة (٢٧) - الطبقة الرابعة (٢٥) - الطبقة الخامسة (١٨) - الطبقة الثالثة (٩) - الطبقة السابعة (٨) - الطبقة الثامنة (٤) - تسمية من نزل بالجزيرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٥) - من كان بالجزيرة بعد هؤلاء من الفقهاء والمحدثين والتابعين وغيرهم (١٩) - من كان بالعواصم والثغور (١٩) - تسمية من نزل مصر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٣٢) - الطبقة الأولى من أهل مصر بعد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٥) - الطبقة الثانية (١٣) - الطبقة الثالثة (٨) - الطبقة الرابعة (٧) - الطبقة الخامسة (٧) - الطبقة السادسة (٨) - من كان بابل (٨) - من كان بأفريقية (١) - من كان بالأندلس (١) .

المجلد الثامن :

تسمية النساء المسلمات والمهاجرات من قريش والأنصاريات والمبايعات - ذكر أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم - تسمية النساء المسلمات المبايعات - تسمية غرائب نساء العرب المسلمات المهاجرات المبايعات - تسمية نساء الأنصار المسلمات المبايعات - تسمية النساء اللاتي لم يروين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وروين عن أثر واحد .

فالكتاب بهذا يضم نحواً من ٣٠٠٠ ترجمة ، هذا غير التراجم المكررة . فكان لذلك مرجعاً أفاد منه من أتى بعد ابن سعد ، فعلى حذوه وضع ابن منته أبو عبدالله محمد بن اسحاق الأصفهاني كتاباً في أسماء الصحابة ، وعن ابن منته أخذ ابن عبد البر (٤٦٣ هـ) في كتابه الاستيعاب ، وابن الأثير (٦٣٠ هـ) في كتابه «أسد

الغاية في معرفة الصحابة » ، وابن حجر (٨٨٥٢) في كتابه « الإصابة في تمييز الصحابة » و « تهذيب التهذيب » والذهبي (٨٧٤٨) في كتابه « تذكرة الحفاظ » . كما أفاد منه غير هؤلاء من القدامى الذين ألفوا على غير هذا المنهج ، مثل البغدادي (٨٤٦٣) في كتابه « تاريخ بغداد » ، والبلاذري أحمد بن يحيى (٨٢٧٩) في كتابه « فتح البلدان » وابن أبي بكر (٨٧٤١) في كتابه « التمهيد والبيان في مقتل الشهيد همام » . ولو شئنا استقصاء لذكرنا الكثير :

وهذا الكتاب كتاب الطبقات قد انتهى إلينا رواية عن الحافظ الدمياطي أبي محمد عبد المؤمن بن خلف ، شيخ الذهبي . وكانت وفاة الدمياطي سنة ٨٧٠٥ . وقد ذكرت لك ذلك فيما مر . وعن الدمياطي أخذ الذهبي (٨٧٤٨) .

ويظهر أن النسخة التي بين أيدينا من الكتاب - كتاب الطبقات - هي النسخة التي انتهت إلى الذهبي ، ففي أولها : أخبرنا الشيخ الإمام العالم الحافظ العلامة النسابة شرف الدين أبو محمد عبد المؤمن بن خلف بن أبي الحسن الدمياطي .

وقد تقدم أن الذهبي هو الذي روى الكتاب عن شيخه الدمياطي . ولا نظن أن ثمة ما يدفع هذا .

وينتهي الاسناد الذي جاء في صدر الكتاب إلى ابن أبي أسامة ، تلميذ ابن سعد ، وهو أبو محمد الحارث ابن محمد بن أبي أسامة التميمي . وكان مولده سنة ١٨٦ هـ كما كانت وفاته سنة ٢٨٢ هـ .

وحين يترجم الذهبي لابن أبي أسامة يذكر من شيوخه غير واحد ، منهم الواقدي ولا يذكر ابن سعد منهم :

غير أن ابن حجر يذكر ابن أبي أسامة هذا مرتين : مرة بين تلامذة الواقدي والأخرى بين تلامذة ابن سعد . ولقد ذكرت لك ما قاله الذهبي عن تلميذ لابن سعد ، هو ابن فهم الحسين بن محمد ، وأن الذهبي

قال عنه : سمع من محمد بن سعد الكاتب طبقاته : ولقد كان مولد ابن فهم هذا سنة ٢١١ هـ كما كانت وفاته سنة ٢٨٩ هـ .

ونحيل إلى - أن إسناد الذهبي - الذي ذكر فيه رواية الكتاب ، كتاب الطبقات ، عن شيخه الدمياطي لو امتد لرأينا ابن فهم مكان ابن أبي أسامة . ولكن هذا السند الذي ذكره الذهبي وقف فيه عند شيخ الدمياطي ، وهو ابن خليل أبو الحجاج يوسف (٥٥٥ هـ - ٦٤٨ هـ) .

والغريب أن هذه النسخة من كتاب الطبقات التي انتهت إلى منتصف القرن الثامن الهجري ، وهو العصر الذي انتهى إليه الذهبي ، انتهت إلينا على غير حال سليمة :

١ - إذ نجد فيها خروفاً . وقد أشرت إلى موضع منه وأنا أسرد أبواب الكتاب في المجلد الخامس ، إذ سقطت منه طبعتان هما الرابعة والخامسة .

٢ - ونجد عناوين لأصحاب تراجم وليس معها تراجم مثل ما وقع لبكر بن الطويل^(١) ، فقد ذكر الاسم فقط ولم يتبعه كلام .

٣ - ضم تراجم إلى الكتاب امتدت وفياتهم إلى سنة ٢٣٨ هـ دون الإشارة إليها بإشارة موضحة :

وثمة شيء نحب أن نثره في ضوء هذا الاضطراب وفي ضوء التراجم التي لا سند لها في الكتاب :

١ - أين كتاب الطبقات الصغرى :

٢ - ثم على أية صورة كان هذا الكتاب :

ما نشك في أن ابن سعد حين انتخب طبقاته الصغرى كان هذا بأخرة ، كما يقول حاجي خليفة : وما نشك في أن ابن سعد :

١ - تخفف فيه من بعض التراجم .

٢ - وأنه تخفف من التكرار .

(١) الطبقات (ج : ٧ : ق : ٢ : ص : ٧٧) .

٣ - وأنه تبعاً لهذه الثانية تخفف من السند .

وإذا انتهينا إلى هذه فهل نستطيع أن نقول بأن هذا الكتاب الذى بين أيدينا مزيج بين الطبقات الصغرى والكبرى ، وليس هو الطبقات الكبرى خالصة . أما الذى نجزم بها فهو أنه ليس لابن سعد كله بل إن لتلميذه ابن فهم ، أو لتلميذه الآخر ابن أبى أسامة ، إضافات تكشف عنها تلك التراجم التى امتدت إلى سنة ٢٣٨ هـ .

وثمة ملاحظة جديرة بالإشارة إليها وهى أن التراجم المتأخرة - أعنى التى جاءت بعد سنة ٢٣٠ هـ - وهى السنة التى توفى فيها ابن سعد ، جاءت مختصرة عارية من السند ، على وفق تراجم أخرى ضمها الكتاب وجاءت سابقة ، أى فى حياة المؤلف :

ولقد كنا نفيد شيئاً ذا بال لو أن مختصر السيوطى (٩١١ هـ) لهذا الكتاب وقع لنا . فحاجى خليفة يقول : المختصر السيوطى طبقات ابن سعد وسماها : انجاز الوعد ، المنتقى من طبقات ابن سعد :

وكتاب الطبقات الذى بين أيدينا مقسم إلى مجلدات ثمانية كما رأيت ، لا ندرى إن كانت تعادل ما أشار إليها حاجى خليفة حين يقول : « كتب إلى زمانه خمسة عشر مجلداً ، أم لا ؟ » ولو أن للكتاب مقدمة لمكتننا من الحكم . ولكنه جاء خالياً من أى تقديم . وما من شك فى أن ابن سعد كانت له نظرة ثانية فى الكتاب حين اختار وانتخب ، وكان هذا كفيلاً بأن يملئ كلمة هنا وكلمة هنا مع الكتابين تبين منهجه ، غير أنه لم يفعل فأثار بهذا شكاً ، ولقد أثار أكثر منه بإغفاله هذه المقدمة فترك غير واحد يظنون أن الكتاب للواقدي مستندين إلى رواياته الكثيرة عنه فى هذا الكتاب ناسين أن ثمة روايات أخرى لابن سعد لا تنهى إلى الواقدي . وهأنذا أسوق إليك تراجم ثلاثة : الأولى من الطوال ، والثانية والثالثة من القصار ، تكشف الأولى عن رواية ابن سعد عن الواقدي وعن غيره فوق ما تكشف عن

أسلوب ابن سعد فى الطبقات الكبرى الذى لا نشك فيه ، وتلك الثانية والثالثة على هذا الأسلوب الذى نرى أنه من أسلوب الطبقات الصغرى :

(١) أبو جعفر محمد

ابن على بن حسين بن على بن أبى طالب بن عبيد المطلب وأمه أم عبدالله بنت حسن بن على بن أبى طالب . فولد أبو جعفر بن محمد وعبدالله بن محمد . وأمهما أم قروة بنت القاسم بن محمد بن أبى بكر الصديق وإبراهيم بن محمد . وأمه أم حكيم بنت أسيد ابن المغيرة بن الأخنس بن شريق الثقفى وعلى بن محمد وزينب بنت محمد . وأمهما أم ولد . وأم سلمة بنت محمد وأمها أم ولد .

قال : أخبرنا أحمد بن عبدالله بن يونس قال ثنا إسرائيل عن جابر قال : قال لى محمد بن على : يا جابر لا تخاصم فإن الخصومة تكذب القرآن .

قال أخبرنا أحمد بن عبدالله بن يونس قال حدثنى فضيل بن عياض عن ليث عن أبى جعفر قال : لا تجالسوا أصحاب الخصومات فإنهم الذين يخوضون فى آيات الله .

قال أخبرنا الحسن بن موسى قال ثنا زهير عن جابر قال : قلت لمحمد بن على : أكان منكم أهل البيت أحديزعم أن ذنباً من الذنوب أشرك ؟ قال لا . قلت : أكان منكم أهل البيت أحد يقر بالرجعة ؟ قال : لا . قلت : أكان منكم أهل البيت أحد يسب أباً بكر وعمر ؟ قال : لا فأحبهما وتولاهما واستغفر لهما .

قال أخبرنا شهاب بن عباد قال : ثنا إبراهيم بن حميد عن إسماعيل بن أبى خالد عن أبى الضحاك قال قال أبو جعفر : اللهم إني أبرأ إليك من المغيرة بن سعيد وبيان .

قال أخبرنا عبيد الله ابن عبد المجيد الحنفى قال ثنا
سفیان الثورى قال حدثنى جعفر بن محمد عن أبيه أنه
كان يفل رأس أمه .

قال حدثنا الفضل بن دكين قال ثنا يوسف بن
المهاجر الحداد قال رأيت أبا جعفر راکباً على بغل
أو بغلة ومعه غلام يمشى بجانبه .

أخبرنا عفان بن مسلم قال حدثنى معاوية بن
عبد الكريم قال : رأيت على محمد بن على أبى جعفر
جبة خبز ومطرف خبز .

أخبرنا الفضل بن دكين قال ثنا شريك عن جابر
عن أبى جعفر قال : انا آل محمد نلبس الخبز والمعصر
والمعصر واليمنة .

أخبرنا الحسن بن موسى قال ثنا زهير عن جابر
عن محمد بن على قال : انا آل محمد نلبس الخبز واليمنة
والمعصرات والممصرات .

قال أخبرنا عبيد الله بن موسى قال انا إسماعيل بن
عبد الملك قال رأيت على أبى جعفر ثوباً معلماً فقلت
له فقال لا بأس بالأصبعين من العلم بالابريسم في الثوب
قال أخبرنا عبيد الله بن موسى والفضل ابن دكين
قالا ثنا عمرو بن عثمان عن موهب قال . قال : رأيت
على أبى جعفر ملحقمة حمراء . قال أخبرنا عبيد الله بن
موسى عن إسرائيل عن عبد الأعلى أنه رأى محمد بن
على يرسل عمامته خلفه قال أخبرنا عبيد الله بن موسى
قال انا إسرائيل عن جابر قال رأيت على محمد بن على
عمامة لها علم وثوبا له علم يلبسه قال أخبرنا يزيد بن
هارون قال انا محمد بن اسحاق قال رأيت أبا جعفر
يصلى في ثوب قد عقده خلفه .

أخبرنا محمد بن عمر قال انا عبد الرحمن بن
عبد العزيز عن حكيم بن حكيم ابن عباد بن حنيف
قال : رأيت أبا جعفر متكئاً على طيلسان مطوى في
المسجد .

قال محمد بن عمر : ولم يزل ذلك من فعل
الأشراف وأهل المروعة عندنا الذين يلزمون المسجد
يتكئون على طيلاسة مطوية سوى طيلسانه وردائه الذى
عليه .

قال أخبرنا عبيد الله بن موسى والفضل بن دكين
قالا ثنا إسرائيل عن عبد الأعلى قال : سألت محمد
ابن على قال عبيد الله عن الوسمة . وقال الفضل بن
دكين عن السواد . فقال : هو خضابنا أهل البيت .
أخبرنا الفضل بن دكين قال ثنا نصير بن أبى
الأسمت القرادى عن ثوير قال : قال أبو جعفر
يا أبا الجهم بما تخضب ؟ قلت بالحناء والكتم . قال هذا
خضابنا أهل البيت .

قال أخبرنا أحمد بن عبد الله بن يونس قال
انا زهير قال ثنا عروة بن عبد الله بن قشير الجعفى
قال : قال لى أبو جعفر أخضب بالوسمة . .

قال أخبرنا معن بن عيسى قال حدثنى هارون بن
عبد الله بن الوليد المعصى قال رأيت محمد بن على
على جهته وأنه أثر السجود ليس بالكثير .

قال أخبرنا مالك بن إسماعيل عن الفضيل بن
مرزوق عن رجل عن أبى جعفر قال اباكم والضحك
أو قال وكثرة الضحك فانه يجمع العلم مجاً .

أخبرنا الحسن بن موسى قال ثنا زهير عن جابر
عن محمد بن على قال : كان في خاتمي اسمى فاذا
جامعت جعلته في فمى .

قال أخبرنا إسماعيل ابن عبد الله بن أبى أويس قال
حدثنى سعيد بن مسلم بن بانك أبو مصعب أنه رأى
على محمد بن على بن حسين بردا قال وزعم لى سالم
مولى عبد الله بن على بن حسين أن محمداً أوصى بأن
يكفن فيه .

قال أخبرنا عبيد الله بن موسى قال انا إسرائيل
عن جابر عن محمد بن على أنه أوصى أن يكفن في
قميصه الذى كان يصلى فيه .

قال أخبرنا أحمد بن عبد الله بن يونس قال نا زهير
قال ثنا عروة بن عبد الله بن قشير قال سألت جعفرًا في
أى شيء كفت أباك قال أوصاني في قميصه وأن أقطع
أزواره وفي ردائه الذى كان يلبس وأن أشتري بردًا
بمانيا فإن النبي صلى الله عليه وسلم كفن في ثلاثة أثواب
أحدها برد يمان .

قال أخبرنا عبد الله بن مسلمة بن مهنب الحارثي
قال نا سعيد بن مسلم بن بانك قال رأيت على نعش
محمد بن على بن حسين برد حبرة أخبرنا عبد الرحمن
ابن يونس عن سفيان بن عيينة عن جعفر بن محمد قال
سمعت محمد بن على يذكر فاطمة بنت حسين شيئاً من
صدقة النبي صلى الله عليه وسلم فقال هذه توفى لى ثمانيا
وخمسين ومات لها قال محمد بن عمر وأما فى روايتنا
فأنه مات سنة سبع عشرة ومائة وهو ابن ثلاث وسبعين
سنة وقال غيره توفى سنة ثمانى عشرة ومائة وقال
أبو نعيم الفضل دكين توفى بالمدينة سنة أربع عشرة
ومائة وكان ثقة كثير العلم والحديث وليس يروى عنه
من يحتج به .

(٢) الحكم بن عمرو بن مجدع بن حديم

ابن الحارث بن نعيمة بن مليك بن ضمرة بن بكر
ابن عبد مناة بن كنانة ونعيمة أخو غفار . وصحب
الحكم بن عمرو النبي صلى الله عليه وسلم حتى قبض
النبي عم ثم تحول إلى البصرة فزله فوله زياد بن
أبي سفيان خراسان فخرج إليها .

قال أخبرنا إسحاق بن يوسف الأزرق قال حدثنا
هشام بن حسان عن الحسن أن زياداً بعث الحكم بن
عمرو على خراسان ففتح الله عليهم وأصابوا أموالاً
عظيمة فكتب إليه زياد أما بعد فإن أمير المؤمنين كتب
إلى أن أصطفى له الصفراء والبيضاء فلا تقسم بين
الناس ذهباً ولا فضة . فكتب إليه سلام عليك أما بعد

فإنك مكنت لى تذكر كتاب أمير المؤمنين وأنى
وجدت كتاب الله قبل كتاب أمير المؤمنين وأنه والله
لو كانت السموات والأرض رتقاً على عبد فاتقى الله
لجعل الله له منها مخرجاً والسلام عليك قال ثم قال للناس
أعلموا على فينكم فاقسموه .

قال أخبرنا يزيد بن هارون قال هشام بن حسان
عن الحسن أن زياداً بعث الحكم بن عمرو الغفارى على
خراسان ففوا فأصاب مغنا .

قال أخبرنا على بن محمد القرشى قال فلم يزل
الحكم بن عمرو على خراسان حتى مات بها سنة خمسين ؛
وذلك فى خلافة معاوية بن أبى سفيان .

(٣) شجاع بن مخلد

ويكنى أبا الفضل من أبناء أهل خراسان من البغين
روى عن هشام عامة كتبه وعن إسماعيل بن علية
وغيرهما وهو ثقة ثبت وتوفى ببغداد لعشر خلون من
صفر سنة خمس وثلاثين ومائتين وحضره بشر كثير
ودفن فى مقبرة باب التين .

• • •

فهذه تراجم ثلاثة تكشف لنا عما ذكرنا قبل .

وبعد فلقد طبع الكتاب طبعة أولى فى لندن بين سنتي
١٩٠٣ ، ١٩٠٧ . بعناية المستشرق سناو وآخرين معه ،
ولقد اعتمدوا فيها على مخطوطات خمس . وجاءت هذه
الطبعة فى ثمانية مجلدات كل مجلد فى جز غير المجلدات
الثالث والرابع والسابع فقد جاءت فى جزأين .

ومع هذه الطبعة تعليقات كثيرة وفهارس جامعة
للتراجم والأماكن والأحاديث والقوافى .

وفى سنة ١٩٥٧ م طبع هذا الكتاب طبعة ثانية
ببيروت ومع تقديم طيب بقلم الأستاذ إحسان عباس ؛
وهو لا يزال فى حاجة إلى طبعة ثالثة تستدرك ما نَحَسه
فيه من نقص واضطراب .

العدالة بحون جالزورثي

بمستم
الدكتور عزيز سليمان

لا يقبل أنصاف الحلول . بل كان الأمر الطبيعي والمألوف أن يدافع الأرستقراطي عن الأرستقراطية . ولكن جون جالزورثي كسر هذا المنطق وهاجم الأغنياء الظالمين وأصبح أحد المدافعين الكبار عن الفقراء المظلومين ولفت هذا الموقف « غير الطبيعي » أنظار الناس حتى موته . فلقبوه « بالأرستقراطي ذي الضمير » تعلم جون جالزورثي في مدرسة « هارو » المشهورة بمسئولها الاجتماعي الكبير ثم التحق بجامعة أكسفورد ودرس القانون وبعد تخرجه عمل محامياً ولكنه لم يكن سعيداً بالمحاماة كهنة . كان قلبه وعواطفه مع الناس ، مع الشعب البريطاني . كان يرى بعينه ويشعر بقلبه ما يحسه الفقراء محواسهم . وكانت هذه عملية تكشف عن وجدان وخيال عظيمين : فالمرء يكتب عما يحسه أما الفنان فيكتب عما يتخيله ويستشعره بوجدانه : إن جون جالزورثي لم يحس بألم الفقراء ولا بمرارة الذل ولا ببرودة الجو في إنجلترا ولا بالضعف والوهن من قسوة الجوع . . ولكنه شعر بقلبه وتخيل حال هؤلاء البؤساء فترك روب المحاماة ومسك القلم يكتب القصص والمسرحيات يصور الحال تصويراً يتم بالواقعية . وترك كتبه تدخل البيوت والمكتبات يقرؤها

ولد جون جالزورثي في « سري » بإنجلترا سنة ١٨٧٦ ومات سنة ١٩٣٣ . وعند وفاته نعتة الصحف ككاتب حقق أعمالاً رائعة وعظيمة . ولكن الاهتمام بشخصيته كان عاملاً مشتركاً في كتابات الصحف المختلفة عنه وكان واضحاً أن هذا الاهتمام قد قلل من قيمته كفنان وكاتب قصص ومسرحيات . والحقيقة أن جون جالزورثي كان فناناً وأديباً عظيماً بقلبه ما كان شخصية قوية مدافعاً عن المظلومين ومنقياً عن الأمراض الاجتماعية الخطيرة . فما الذي غلب الاهتمام بشخصيته على الاهتمام بفنه ؟ إن مصلو الاهتمام بشخصيته على حساب الاعلاء بفنه وأدبه يرجع إلى سيرته وحياته . فلقد ولد جون جالزورثي أرستقراطياً واحتفظ كذلك بمظهره الأرستقراطي ، وبالرغم من هذا المظهر كان جالزورثي ذا قلب لإنساني عظيم ، قلب متفتح للحب والعطف ، يرفض الظلم ويكره القسوة وكان ذا عقل لا يفهم إلا العدالة يدافع عنها ويعمل من أجلها ويحارب في سبيلها أينما كانت . وكان من غير المألوف أن يقف هذا الأرستقراطي أمام طبقة الاجتماعية الأرستقراطية — وهي صاحبة المال والسلطان من جهة وهي سبب الظلم الاجتماعي من جهة أخرى — موقف المحاسب الذي

الناس أينما كانوا في سفرهم وفي نزهاتهم وفي المدارس والجامعات والمستشفيات . ووجد في النهاية أنه جعل الحمامة يكتبه أشمل وأعم مما كانت عليه في قاعات المحاكم . لقد دافع في كتبه (من قصص ومسرحيات) لا عن أفراد بل عن المجتمع كله بل وعن العدل نفسه .

القصة عند جالزورثي

وبالرغم من أن النقد — عند موته — اعتبره شخصية أهم منه كاتباً وفناناً فإن المؤرخ لجوى يلاحظ في أعمال جون جالزورثي الاهتمام بالجانب الفني بالإضافة إلى الاهتمام بالوعي الاجتماعي وأنه بالرغم من مولده في عائلة كبيرة من عائلات ملاك الأراضي فإنه قد تمكن من الاهتمام بمحاربة عقائد الأغنياء وهاجم فكرهم وقيمهم فسلط الضوء على أفكار الطبقة الإنجليزية الغنية وعلى مخاوفها من كل عاطفة جامعة تتخطى حواجز التقاليد الاجتماعية القائمة كما كشف القناع عن كرمهم لكل نشاط فكري لا يتفق وآراءهم الاجتماعية المنبثقة من مركزهم كأغنياء وكأصحاب السلطة والحكم . وكان يستخدم في ذلك أسلوب التهمك والسخرية غير أنها سخرية من نوع يختلف عن سخرية ويلز فسخرية جالزورثي رقيقة كالورد ولكن أثرها كأثر الشوك في الأنامل كما أن أسلوبه كان مزيجاً من الواقعية والرومانسية . أما الواقعية فلأنه عالج المشاكل التي كانت في عصره فلقد قلمها كما هي ولم يفعل كما فعل برنارد شو وتدخل في شخصياته المسرحية وجعلها بوقاً لآرائه في السياسة والاجتماع والاقتصاد أي أن شخصيات جالزورثي لم تقف من الجمهور موقف الخطباء أو المعلمين أو المبشرين برأى أو عقيدة ولكنها شخصيات تعيش واقعها وتتن من الظلم الاجتماعي وهي

في نفس الوقت في صحتها وفي أزمتها الداخلية تحدث ببلاغة درامية ممتازة عن صفات القيم الأخلاقية وعن الشرور الاجتماعية التي تبقى عليها الطبقة صاحبة الامتياز والسلطة في عصر الإمبراطورية الكبرى .

ولقد كتب جالزورثي عدداً من القصص في هذا المعنى وفي سنة ١٩٠٤ ظهرت قصته « الفريسين » تكشف عن أنانية الإنجليز وعن تمسكهم بما لهم من سلطان مبني على النفاق وعلى الرياء وعلى كراهيتهم لكل فكر جديد يكسر تقاليدهم ويهز كياناتهم ، مجدداً وفاتحاً لفلسفة جديدة . ولعل وصفه الإنجليز بأنهم « فريسين » منافقين قد ساعد على تحطيم الخداع الفكتوري الذي كان عاملاً من عوامل الإمبراطورية البريطانية في أواخر القرن التاسع عشر . وبعد ذلك توالى قصصه : البيت الريفي (١٩٠٧) والاحياء (١٩٠٨) الباترسن (١٩١١) والزهرة السمر (١٩١٣) الأراضي الحرة (١٩١٥) وهذه كلها تعالج نفس الفلسفة والنقد اللاذع في محيط أثرياء الريف والأرستقراطيين والفنانين ويسلط الضوء في دراسته على العواطف الجياشة المتفتحة المنطلقة إلى رؤى جديدة .

غير أن تحفة جالزورثي هي مجموعة اسمها « فور سيد ساجا » أو قصة عائلة فورسيد ، وهذه المجموعة دراسة تاريخية طبيعية لعائلة متوسطة أو عائلة من الطبقة الاجتماعية فوق المتوسطة التي تمثل المحافظين الإنجليز . ويهدف جالزورثي إلى وصف الأجيال المتعاقبة في هذه العائلة ومواقف كل جيل منهم نحو أحداث التاريخ في نصف القرن الماضي حتى الحرب العالمية الأولى وتجاه تطور الاشتراكية والبطالة واضراب عمال مناجم الفحم . وبالرغم من أننا نجد نفس أفكار وأسلوب الكاتب في هذه المجموعة خصوصاً نقده للطبقة

١٩٠٦ سنة ١٩٢٧^(١). وفي هذه المسرحيات يظهر مزاج الكاتب وحبه للعدل الاجتماعى كما يظهر تأثيره بالكاتب الروسى ترجيف الذى أخذ عنه مذهب الواقعية الهادفة إلى تحقيق المشاعر والعواطف النبيلة والمتسمة بالتركيز على الموضوع أى أنها لا تسرسل فى تصوير البيئة ولإبراز أثرها الاجتماعى فى سلوك شخصيات المسرحية . كما تكشف المسرحيات عن تأثير جالزورثى بالمدرسة الفرنسية فى البناء الدرامى المتكامل الصنع . وهى تكشف فوق هذا كله الروح الإنجليزية الصميمة مما جعل النقاد يصفون جالزورثى بأنه خليفة ماثو آرنولد وصمويل بيكر ومريدث .

(١) المصنفون النعبي	سنة
فرح	١٩٠٧
نضال	١٩٠٩
عدالة	١٩١٠
الحلم الصغير	١٩١١
الحمامة	١٩١٢
الابن الأكبر	١٩١٢
الحارب	١٩١٣
الدهاء	١٩١٤
يلعوغ	١٩١٤
قليل من الحب	١٩١٥
الرجل الضئيل الجسم	١٩١٥
الأسى	١٩١٧
الاختلاس	١٩٢٠
الأول والأخير	١٩٢٠
هزيمة	١٩٢١
إسك وأش	١٩٢١
رجل حائل	١٩٢١
الشمس	١٩٢١
قوافد	١٩٢٢
ولاء	١٩٢٢
الغاية	١٩٢٤
اللغة الإنجليزية القديمة	١٩٢٤
المرض	١٩٢٥
هروب	١٩٢٧

الغنية ولغريزة التملك فيهم فان آراء جالزورثى قد أصابها نوع من الخلل فاختلطت عليه الأمور فى تقدير الأسس السيكولوجية للقيم الأخلاقية فى العصر الفكتورى «العظيم» فاعتبر المبررات دوافع . فبعد أن نخلص فى حكمه الأخلاقى على شخصية صاحب الأملاك بأنه جشع وأنانى، لا يعرف العدل الاجتماعى أو يشعر بالعطف نراه - عند تحليله لشخصيته سيكولوجياً فى بحثه عن دوافع هذا السلوك الجشع اللانسانى - يشعر نحوه بعطف وحب لما يظهره هذا الرجل من تضحية ونكران الذات نحو أولاده ويستخف الموقف عقل جالزورثى فيجعل من صاحب الأملاك الجشع بطلاً لأن جشعه نحو الآخرين كان بدافع العطف نحو أولاده . ولعل جالزورثى فى هذا يمجّد عواطف وأفكار المحافظين البريطانيين الذين كان يهاجمهم ويسخر من أفكارهم وعقائدهم - أولئك الذين كان يصفهم بأنهم فريسيين . ومعنى ذلك أن جالزورثى انتابته نكسة فكرية فعاد إلى تمجيد الأغنياء الذى بنى شهرته على كشف نفاقهم الاجتماعى .

غير أنه فى (١٩٠٦) بالإضافة إلى الكتابة القصصية بدأ الكتابة المسرحية محاولاً أن يعود من جديد إلى دراسة واعية سليمة للمجتمع يكشف فيها عن شرور هؤلاء الأغنياء المحافظين الذين كان قد وصفهم فيما قبل بالفريسيين وفى كتاباته المسرحية يعود إليه وعبه الفنى بشرور الطبقة الغنية الإنجليزية ويحاول أن يقدم صورة واقعية عن الحياة الاجتماعية فى عصره .

مسرحيات جون جالزورثى

أحصى باريت كلارك أعمال جالزورثى المسرحية ووجد أنه كتب خمساً وعشرين مسرحية فيما بين سنة

كما تعكس المسرحيات كذلك صفاء الذهن ونفاذ البصيرة وموضوعية الحكم وشدة الحياء وهي كلها صفات المحامي القدير الذي يكون شريحة هامة في شخصية جالزورثي . وهي أيضاً صفات اكتسبها الكاتب الدرامي من دراساته الكلاسيكية . وسوف نعالج مسرحيتين مشهورتين من هذه المسرحيات .

مسرحية الصندوق الفضى

هي التحفة الأولى الذي ربح بها قلما جالزورثي وهي واقعية أخلاقية تكشف عن حقائق القانون والمجتمع الإنجليزى بل قد تتعداها إلى القانون عموماً في أى بلد آخر ، وهي إلى جانب ذلك دراسة للاضداد : فبينما نشاهد القصر الفخم الذى يملكه المستر بارثوليك عضو البرلمان نشاهد أيضاً منزل خادمته مسز جونز . ويركز جالزورثي الضوء على كيفية معاملة القانون والقضاء البريطانى للصين متهمين بنفس التهمة معاملة مختلفة بناء على اختلاف موقفهما الاجتماعى : جاك ابن عضو البرلمان يعود من حفلة ما وهو سكران ، وقد سرق كيس نقود فتاة فى الحفلة ، ويتهم بنفس التهمة جونز الذى سرق من جاك الصندوق الفضى . ولكن نفوذ عضو البرلمان وثراءه يعملان على براءة الابن بينما لا يتمكن فقر جونز من ذلك فيزج به فى السجن . وتنتهى المسرحية بالحوار التالى :

القاضى : هذه هي المخالفة الأولى سأعطيك حكماً مخففاً . شهر أشغال شاقة .

جونز : (واقفاً وهو يلور حول نفسه بينما هم يساعلون في الخروج من قفص الاتهام) عدالة ! أنسى هذه عدالة ؟ طيب وهو ؟ كان سكران ! وأخذ كيس النقود ولكنها (بصراخ وبجشريحة) ولكنها الفلوس هي التى أطلقت سراحه ! العدالة !

(يدخل جونز السجن ويقفل الباب عليه . وتأق من الرجال والنساء المبهوتين تمتمات وأنات وهسات) .

القاضى : ترفع الجلسة لتناول الغداء .

(قاعة المحكمة فى حركة . . ينهض جاك وقد أطاح برأسه إلى أعلى ويمشى متعزراً إلى الصالة يتبعه برثوليك) .

مسز جونز : (تتجه إليه وبمرارة تكشف عن خضوعها) أوه ! سيدتى !

(برثوليك يتردد لحظة ثم يخضع لأعصابه وبإشارة يكشف عن رفضه الكلام معها يهرع إلى خارج المحكمة . وتقف مسز جونز وهي تنظر إليه) . تنزل الستار .

إن القانون يحمى الأغنياء فقط فهم واضعوه . أما الفقراء فحقت عليهم اللعنة والعذاب . ومن الجدير بالذكر أن جون جالزورثي لا يعلق على هذا الموقف بأى كلام بل يترك الموقف بدون تعليق يتكلم للنظارة ويتركهم يتكلمون عنه وعن الحياة وعن المثل والعدالة . كما هو ملاحظ أيضاً أن أسلوب الكاتب بعيد عن إثارة العواطف بأرخص العبارات . بل هو يحسم الموقف بعد تركيبه جيداً كما أنه لم يعتمد على التركيبة التقليدية . فمثلاً لا نجد أن جاك آثم كل الأنم ولا جونز برئ كل البراءة . فلو كان الحال كذلك لفقدت المسرحية الهدف التى جاءت إلى الوجود من أجله .

فليس جون جالزورثي كاتباً رومانسياً إلى هذا الحد الذى يرى أن الفقراء طبيون أبرياء منكودو الطالع لأن المجتمع سىء كل السوء . فقد لاحظنا أن جونز زوج الخادمة رجل أفاق يضرب زوجته وهو شىء طبيعى فالفقر والحرمان من التعليم والبؤس لا بد أن تجعل من هذا الزوج ما هو عليه . وهدف الكاتب أصلاً هو أن القانون يحاىي الغنى على حساب الفقير .

فليس هناك شخصية (villain) بالمعنى التقليدى أى بصورة مكبرة مهوشة لا تمت للواقع بصلة .

كذلك نلاحظ أن أسلوب جون جالزورثى يتميز بالدقة والحرص على الامتناع إلى الانزلاق إلى أى خدعة يكسب الكاتب بها الجمهور سواء كانت فكاهة فقاعية أو عبارة رشيقة كعبارات أوسكار وايلد أو ملح برنارد شو المبنية على التناقض . إن أسلوب جون جالزورثى يتميز بأن الكاتب قد أخضع ذاته لعمله الفنى ولم يفرض نفسه على العمل الدرامى . لقد كان بوسع أن يجعل شخصياته تملأ المسرح جعيراً عن الظلم الاجتماعى وأن تكشف المضمون بالألفاظ ولكنه اكتفى بالموقف الدرامى الملىء بالتعليق وجعل الجمهور يتحدث بدلاً من الشخصيات مهيضة الجناح وعن المعذنين فى الأرض . كان من السهل على جون جالزورثى أن يثير النموع وأن يجعل النساء والرجال يهكون على العدالة التى فقدت حمايتها والتى ضاعت على صفحات الشيكات ورووس الأموال ولكنه كان قديراً أن مسك قلمه من الانزلاق إلى كل ما هو سهل وبسيط ومتوقع وكما قلت جسم الموقف وحمله الشحنة الدرامية التى تعمل فى نفوس الجمهور وعقولهم عملاً أعمق وأشد فاعلية من سماع صرخات وبكاء وعويل المظلومين . أننا نحب أن نمارس الأثر الدرامى أكثر من حبنا لسماعه . لقد انتهت المسرحية بكلمات لا شعر فيها ولكن الشحنة الدرامية فى الموقف تكسب اللفظين عمقاً وأثراً أبعد من صفحات من الشعر والاسترسال فى الوصف والتعليق على المآسى والمظالم .

عدالة — تراجيديا

وفى العدالة يركز جالزورثى اهتمامه كلية على حقيقة عدالة القانون البريطانى وهو القانون الذى بلغت شهرته جميع أنحاء العالم والذى عرف بأنه أهم القوانين وأشدّها عدالة . وكان جالزورثى يقول فى نفسه « إن كان

القانون البريطانى أعظم قوانين العالم عدالة فعدنا نناقش حقيقة القوانين العالمية كلها » .

اختار جالزورثى لمسرحيته عدالة مشكلة إنسانية مركبة من قصتين . الأولى تؤثر فى الثانية . أما القصة الأولى وهى لا تأخذ من المسرحية إلا الجانب الخلقى منها فهى مأساة زوجة شابة يسيء لها زوجها العذاب . فهو سكير قاس غليظ القلب . القانون لا يحل مشكلتها فلا طلاق يخلص هذه الشابة من ظلم وقسوة زوجها : تقع هذه الشابة فى حب شاب بسيط يعمل كاتباً فى شركة قانونية — أى مكتب محامين — وذات يوم — كما يقول الكاتب البسيط فولدر — بينما هو يتناول افطاره جاءت الزوجة تحمل ملابسها وعلى وجهها آثار علفة وضرب مبرح بل كان عنفها يحمل أثار أصابع يديه وكانت عيناه متضخمتين بدم محمقون .. شعر الشاب كأنه هو الذى ضرب . فى نفس الساعة أعطاه رئيسه شيكاً يصرفه من بنك قريب وكانت المرأة تسعى للفرار من زوجها المفترس وفى لحظة عطف شديد على الزوجة وضع الكاتب فولدر صفرأ على عيني الرقم فتحول الشيك من تسعة جنيهات إلى تسعين جنيهاً ، وفى الحال أخذ الفرق وأعطاه للزوجة البائسة لتهرب من البؤس والظلم المحقق . هنا يتدخل القانون . والقانون هو القانون : قواعد تنفذ خصوصاً فى صالح الأغنياء أصحاب المصلحة العليا والقوة السياسية .

وليس مصادفة أن جعل جالزورثى طرفي المحاكمة رئيس شركة مجنأ عليه ، وكاتباً حاملاً بسيطاً فى شركة جانباً . ويطبق جالزورثى القانون — وهو عبارة عن تقليد شكلى يتبع . فنجد المحاكمة تسير على شكلها العام ويعطى المتهم فولدر « فرصة كاملة » . ولكن العبرة ليست بإعطاء الفرصة طالما القانون نفسه لا يفهم إلا النتائج ويحاسب عليها المتهم ولا يفتح صدره للأسباب التى دعت للنتائج . وهنا يتركز نقد جالزورثى اللاذع

للقانون البريطاني الذي يتجه عن عمد لصالح أصحاب النفوذ من رجال الأعمال والمال - وهم في عصره أصحاب السلطان الفعلي في بريطانيا - يقدم فودلر للمحاكمة ويتأرقع عنه محام ويتقدم الشهود كل يقول ما يريد في « حرية تامة » وتتخذ العدالة مجراها . . . ويا شويم الخجري . فان المناقشة تلور في حقيقة ما إذا كان فودلر سارقاً أم ليس بسارق ، بغض النظر عن الظروف الدافعة تلقائياً وحتماً إلى مثل سلوك فودلر : إن القانون قواعد يجب أن تطبق والقاضي رجل يقيس الجرم بمسطرة القانون . عملية آلية تظن الإنسان صماً بلا وجدان أو شعور وعواطف تتور للظلم أو تقف إلى جانب الضعيف فتكسر الحواجز في سبيل إنصاف البؤساء الذين قضى عليهم القانون الاجتماعي الكبير . أليس بؤس الزوجة التي لم يعطها القانون الاجتماعي الكبير حق الطلاق هو الذي دفعها إلى الشاب فودلر ؟ وأليس فقر فودلر هو الذي دفعه إلى تزوير الشيك لانقاذ امرأة بائسة يعطف عليها ونحها ؟ إن فودلر الذي زور شيكاً لانقاذ امرأة بائسة يكاد زوجها أن يقتلها يذهب إلى السجن بينما رئيس الشركة وابنه الذين يبتزون عرق البؤساء والعمال المساكين يعتبرهم القانون ويقدرهم ويوظفهم لهم الرأس ؟ كل هذا نشعر به في المحاكمة وكل هذا يدور بخلدنا ونحن نشاهد كل مراحل العدالة التي تمنحها القانون لفودلر . إنها عدالة شكلية ، عدالة المحاكم القبلية ، أنها عدالة مجرد إعطاء الكلمة ، ولكن الكلام لا يدخل في التطبيق . إن القانون كما يقول القاضي « هو ما هو عليه » لا يسمح للعوامل النفسية أن تفسر الاتهام . يجب أن يطبق القانون شكلاً وهذه هي العدالة !!

فالقاضي بعد أن استمع إلى محامي الدفاع وإلى وكيل النيابة وإلى قرار هيئة المحلفين . . . وبعد أن قاس جريرة المتهم بمقياس القانون . . . أي بعد أن تمت جميع الخطوات اللازمة لضمان العدالة . . . يقول للمتهم :

القاضي : يا ولیم فودلر لقد أعطيت محاكمة عادلة ولقد وجدت مذبذباً وفي اعتقادي مذبذباً حقاً والذنب الذي اقترفته هو التزوير . (يسكت برهة ويستشير مذكراته ثم يستمر قائلاً) لقد ركز الدفاع على نقطة عدم مسئوليتك لسلوكك لحظة اقترافك الجريمة . وأظن أن ذلك بلا شك كان وسيلة لأبراز عنصر الإغراء الذي رضخت له لأن طوال المحاكمة كان محاميك في الحقيقة يطلب الرأفة لك . . . فادعي أنك يجب أن تعامل كبريى وليس كمجرم . . . وهذا الالتباس الذي انتهى أخيراً برجاء عاطفي إنما هو في الحقيقة مبنى على اتهام لخجري العدالة الذي اتهمها في الواقع بتوكيد وبتكيل عملية الإجرام . والآن يجب على أن آخذ في الاعتبار عدة عوامل عندما أحاول تقدير مدى قيمة هذا الرجاء . فعلى أن آخذ في الاعتبار أولاً خطورة الذنب الذي اقترفته ، وكيف أنك عن عمد - بعد تزوير الشيك - زورت أيضاً كعب الشيك وكذلك يجب أن آخذ في الاعتبار الضرر الذي ألحقته برجل برئ (دافيز الكاتب الذي كان من المفروض أن يصرف الشيك والذي طلب من فودلر القيام بصرفه) - وهذه نقطة خطيرة : وأخيراً على أن آخذ في اعتباري مسألة منع أمثالك من أن نحذوا حذوك في المستقبل - ومن ناحية أخرى على أن آخذ في اعتباري صغر سنك وحسن خلقك حتى لحظة هذا التزوير وأيضاً أنك - إذا كان لي أن أصدق الشاهدين وأصدقك فيما قلت - أنك كنت في حالة عاطفية مضطربة عندما ارتكبت جريمته . وأشعر بأن كل رغبتى ،

هو ظلم وأنا لا أتبعه في هذه الخزعبلات :
 إن « القانون هو ما هو عليه » بناء له جلاله ،
 في ظله نختمى جميعاً . بناء يستقر كل حجر
 فيه على حجر آخر . ولا همى فيه إلا
 تنفيذه . فان الجريمة التي اقترفها خطيرة
 جداً .. حكمت عليك المحكمة بالسجن
 ثلاث سنوات مع الأشغال الشاقة . . .
 (وبعد ذلك بقليل يسدل الستار عن الفصل
 الثاني) .

هذا نموذج من أسلوب جالزورثي ويمتاز بالواقعية
 السطحية الصرفة فهو هنا يصور قاضياً من العصر
 الفكتوري يسجل كلامه تماماً كما يتكلم قضاة إنجلترا
 في عصره .. يقلده في تفكيره وفي سلوكه وفي موقفه
 من القانون ويقدمه لنا - كما يقدم غيره من الخامين
 ووكلاء النيابة كما كانوا في أواخر القرن ١٩ -
 وجالزورثي يترك رجال القانون يتكلمون ويتركننا نحن
 القراء نعلق على الظلم الاجتماعي الذي كانوا يمارسونه .
 وهذا في رأي أقوى من أسلوب استدرار النموذج على
 المظلومين في الأرض .

أما أسلوبه اللفظي فيتميز بالبعد عن الحشو والبحث
 عن اللفظة الفعالية الجميلة التي لا تلعب دوراً درامياً
 بل كل ألفاظه وعباراته لها قيمتها الدرامية . وهذا شيء
 طبيعي . فالمذهب التراخي الواقعي يبتعد عن الموضوعات
 المثالية التي تتطلب عموماً نوعاً من الشعر والصور
 الشعرية والمحسنات والنغم الموسيقي أو كل ما يكون في
 أساسه شعراً - وبذلك يتطلب المذهب الواقعي - وهو
 المذهب المسرحي الذي التزم به جالزورثي نوعاً من
 النثر البعيد عن كل المقومات الشعرية . وهو مع ذلك
 له الأثر الشعري أي أنه يخلق في نفوسنا ما نخلقه الشعر ،
 فنحن بعد قراءة العدالة نشعر بنفس العاطفة التي يثيرها
 .. فينا شاعر عظيم . يبكي الظلم الاجتماعي الذي يلبس رداء
 العدالة .

ما يتفق وواجبي - ليس فقط نحوك بل
 أيضاً نحو المجتمع - أن أعاملك برفق .
 وبهذا أنتقل إلى ما في ذهني من العوامل
 الفاصلة في اعتباري لفضيلتك .
 إنك كاتب في مكتب محام - وهذا أمر له
 خطورته في القضية - وعليه فليس هناك
 مبررات يمكن أن تستند إليها لتقلل من
 معرفتك الكاملة بمغبة الجريمة التي ارتكبتها
 وما يترتب عليها من عقاب . ومع ذلك فهناك
 من يقول إنك كنت منساقاً لمواطفتك ولقد
 سمعنا اليوم قصة علاقتك ، بهذه السيدة
 هونبول - وهي القصة التي اعتمد عليها
 الدفاع في طلب الرحمة . والآن ما هذه
 القصة ؟ إنها عبارة عن كونك شاباً وعن
 كونها شابة غير سعيدة في زواجها - قد
 قامت بينكما علاقة تقولان عنها - ولا أعرف
 كيف أصدقكما القول - إنها لم تصل بعد إلى
 علاقة لاخلقية ولكنها مع ذلك - كما تعترفان
 أنما - كانت في طريق الوصول إلى مرحلة
 اللاخلقية - لقد حاول محاميك أن يخفف
 من شأن هذه النكبة الخلقية مستنداً إلى أن
 المرأة كانت على حد قوله في موقف مع
 زوجها لا يرجى منه خير . ولا رأي لي
 يمكن أن أعلق به . على ذلك ، إنها امرأة
 متزوجة والحقيقة ظاهرة إنك ارتكبت
 جريمة التزوير وفي ذهنك الوصول إلى علاقة
 مشينة للأخلاق . والآن - مهما حاولت -
 فليس في مقدوري أن أبرر لضميري أي
 مطلب للرفق بك يكون في نفس الوقت
 على حساب الأخلاق - إن الفساد ضارب
 الجذور أصلاً . لقد حاول محاميك أن يبين
 أن أي عقاب لك بالسجن مدة أخرى إنما

ويقول جون جالزورثي في بعض الخطوط العريضة

عن الدراما :

« يجب أن تتخذ المسرحية إطاراً معيناً بحيث يسمح بإبراز الشكل المرمي للمعنى ، ذلك لأن كل تكوين من الشخصيات ومن مواقف الحياة الاجتماعية يتضمن مغزى معيناً . وواجب الكاتب الدرامي أن يضع التكوين في وضع ينبثق منه المغزى الأخلاقي واضحاً في ضوء النهار . . . وفن كتابة الحوار الدرامي الحقيقي فن صادم لا يسمح لنفسه بأى تساهل ويرفض أساساً أى عبارة تتعارض مع منطق وفكرة وجو المسرحية حتى أن كانت هذه العبارة نكتة أو حكمة أو مثلاً له رونق ووقع جميل على الأذن أو يلفت النظر أو أى شيء آخر يستلزم به المؤلف تصفيق الجمهور . والحوار الدرامي السليم يجب أن يكون من أول المسرحية لآخرها « شغل يد » (وأنا هنا أترجم عبارة جالزورثي حرفياً) تماماً كالدانتلا : واضحة ورقيقة النسيج ، بحيث يصور كل خيط فيه هارمونية وقوة البناء الدرامي الذي يجب أن يثدمه كل شيء في المسرحية .

أما الحبكة الجيدة فهي البناء المتين الذي يصعد على أساس من تزاوج الظروف الاجتماعية وأمزجة الشخصيات أو من تفاعل هذه الأمزجة مع الظروف الاجتماعية داخل جو الفكرة الذي يحيط بهذا التفاعل ويغلفه .

ويرى بعض النقاد أن الالتزام بنظرية موضوعية يعرقل الإبداع التلقائي ويحد من حرية الشخصيات الدرامية إذ أنها عند اتباع الكاتب نظرية ما تصبح منفذة لنموذج موضوع بدلا من أن تنطلق من داخل ذاتها نفسها . وقياساً على ذلك - كما يقول هؤلاء النقاد - يمكن تفسير قلة عدد شخصيات جالزورثي العظيمة التي كانت لها حياة خارج المسرحيات ، شخصيات مثل سبرانو دي برجرالك أو سبر جون فولستاف .

وأظن أن مثل هذا الرأي يعوزه التدقيق والفحص

ذلك لأن الشخصية الدرامية الحقيقة بكل تقدير درامي هي حصيلة مكوناتها المزاجية من جهة والبيئة التي نعيش فيها من جهة أخرى . أما المكونات المزاجية فهي بدورها حصيلة الطباع النفسية والسمات والخواص الجسمانية الموروثة - وهي ما نلخصه بعبارة « العوامل البيولوجية » هذا كله بالإضافة إلى عوامل التربية وكل ما يقوم المجتمع به من تعديلات بيئية أو كما تسمى « بالعوامل التاريخية » . إذن فكلام جالزورثي صحيح كل الصحة كما أظن أنه أخذ هذا الرأي عن زولا الذي استقاه من المنبع الأصلي في كتاب كلود برنار « مقلمة لدراسة الطب التجريبي » . (وليس معنى ذلك أن شخصيات جالزورثي من هذا النوع تماماً) .

والرأي عندي أن شخصية هذه أصولها وعوامل تكوينها لا بد وأن تجد حريتها كاملة في نطاق فكرة مسرحية معينة . وعليه فكلام النقاد عن الحد من « الحرية الإبداعية » غير صحيح ذلك لأن عنصر الإبداع يحدده نوع وطبيعة الشخصية وظروفها ودورها في المسرحية . وهناك نوع من الشخصيات القادرة - بطبيعة رسمها وتكوينها الدرامي وظروفها في المسرحية أو الرواية - على الإفصاح عما يجيش بصدرها كما أن هناك أيضاً شخصيات يرسمها الكاتب بحيث لا يمكنها مجرد الكلام . فالعبرة إذن بالتكوين وبالرسم وبالتصوير للشخصية ، فالشخصية الشعرية مثلاً أى التي يرسمها الكاتب ويحدد خطوطها ويمنحها السمة الشعرية - تصبح قادرة على الإفصاح عن خيالها وعن وجدانها وعواطفها سواء أراد الكاتب الالتزام بنظرية جالزورثي أو لم يد : لا بد لهذه الشخصية الشعرية أن تفصح في طلاقة وشاعرية تعادل مزاجها - بل تقدر شاعريتها بقدر ما يكون إبداعها تماماً . وعليه فإن نظرية جالزورثي لا تقف دون تحريك الإبداع التلقائي للشخصيات إن كانت هي بطبيعتها مبدعة وإن كانت التلقائية هي

الصفة المميزة لها . ولكن جالزورثي لا يرضى أن يفرض على الشخصية البكاء انطلاقاً وابداعاً وتلقائية ، ذلك لأن هذه الصفات تكون عندئذ مفروضة عليها من الخارج وليست ناتجة من داخلها هي ومن طباعها هي أو من مكوناتها النفسية والجسمية والاجتماعية .

والواقع أن شخصيات جالزورثي على درجة معينة من الواقعية المعروفة بواقعية « اللحم والدم » . وواقعية « اللحم والدم » لا تكفي بتقديم الواقع السطحي للبيئة أو بتقديم الحوار الشكلي أو تعالج أفكاراً ضحلة بل هي تنفذ إلى أعماق من ذلك فتعتمد على إبراز الصفات الفردية في الشخصية وعناصر تكوينها حتى تصبح الشخصية المسرحية صورة اجتماعية مرتبطة بواقعها ويزمانها . وكما قلنا فإن شخصيات جالزورثي واقعية إلى حد معين من هذا النوع . ذلك لأن المؤلف يكتفي بتصوير معين للشخصيات مستنيراً بخصائصهم الاجتماعية فقط بفحص النظر عن الخصائص البيولوجية أو السيكوفيزيولوجية وهي العوامل المكونة لواقعية « اللحم والدم » في بناء الشخصية .

ولقد اهتم جالزورثي اهتماماً كبيراً بالشكل العام للمسرحية واختار البناء الدرامي المساعد ولم يبال بالشكل التحليلي لموقف درامي متأزم تعالج المسرحية أصوله وجذوره الأولى . وهذه النظرية قديمة في المسرح . وهي تعتمد على تداخل الحوادث وتشابكها وتصارع الشخصيات فيها حتى تصل المسرحية إلى نقطة الأزمة الدرامية climax التي تحتاج إلى حل تهدي في نهايته العواصف والتأججيات النفسية وتتضح القيم الأخلاقية فيجازى الشرير ويكافأ الخير وتتبادل كفتا العدالة المسرحية وهذا الشكل التركيبي في بناء المسرحيات لجالزورثي جدير بالاعتبار فهناك في السنين الأخيرة شبه اجماع على الرجوع إلى هذا الشكل الفني بعد أن استفاد الشكل التحليلي قنراته حتى أنه خرج

منها إلى اللاشكالية أصلاً . والواقع أن جون جالزورثي كان آخر من بعث الروح في التركيب الدرامي فأكسب البناء الشكلي الآلي مواقف إنسانية وقضايا أخلاقية غطت الهيكل التركيبي الذي كان عند غيره من الكتاب هيكلًا عاريًا تظهر فيه آلية البناء وميكانيكية الانتقال من موقف إلى آخر في المسرحية . وآلية التركيب الدرامي كانت مثار الشكوى حتى في أيام جالزورثي ، والقارئ للنقاد في آخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين يلاحظ هجومهم على هذا النوع الذي استوردته إنجلترا في منتصف القرن ١٩ من فرنسا خصوصاً من مسرحيات سكريب وبيوجين الذي طورهما ألكسندر ديماس (الابن) .

وما زال أثر جالزورثي باقياً في القرن العشرين ذلك لأن مسرحياته بالصفات التي قلناها - تعرف باسم «مسرحية المشكلة أو مسرحية القضية» . ونحن هنا نهم بهذا النوع من المسرحية ونطوره تطويراً يتفق مع أفكارنا وقوميتنا وتقاليدنا وأهدافنا الاجتماعية . لأن مسرح الفكرة أو القضية في إعماده على المشكلة الاجتماعية يعيش مع المجتمع أين كان ومتى كان : والمشهد للمسرحيات المصرية المعاصرة يلاحظ أوجه الشبه بينها وبين مسرح جالزورثي مع الاختلاف والتطوير الذي يتجلى في مسرحنا في الفترة الأخيرة .

ويقول الأستاذ ألدريس نيكول إن الأسلوب الدرامي عند جالزورثي يعتمد على إبراز المشكلة الاجتماعية الأساسية في وضوح تام وعن طريق طبيعي تماماً وبدون تحوير في المواقف الدرامية أو تغيير في النتائج الأخيرة للمواقف وهذه النتائج عبارة عن الحصلة الحسائية لسلطان القانون من جهة ونفوذ الطبقة صاحبة الامتياز في المجتمع من جهة أخرى .

كما أن الكاتب يستخدم الحوار الطبيعي الذي يصل في بعض الأحيان إلى اللغة البسيطة العادية المنبثقة عن قلوب طيبة فيها البساطة والإنسانية عند العامة من

الشعب ، وبنون الاسفاف أو استغلال الموقف استغلالاً عاطفياً مريضاً ، ويرى أيضاً الأستاذ نيكل أن جالزورثى لا يعطينا شخصيات كشخصيات شكسبير فليس عنده ما يشبه هملت أو عطيل أو ماكبث ولكن شخصياته من عامة المجتمع من نساء ورجال أولئك الذين نقابلهم ونحادثهم وهم عموماً دون المستوى العادى ثقافة أو مكانة اجتماعية .

وأنا أرى أن هذه الشخصيات تعانى نهايتها المأسوية وهى نهاية تتفق اتفاقاً تاماً مع الموقف الطبيعى لضعفهم ولوجودهم فى مجتمع يأكل فيه القوى الضعيف . وقد لاحظ بعض النقاد الفرق بين شخصيات شكسبير وشخصيات جالزورثى وقياساً على هذه المقارنة فقد قللوا من شأن شخصيات جالزورثى ولكن هؤلاء النقاد قد ارتكبوا خطأ جسيماً فى مفهوم الشخصية المأسوية فى القرن التاسع عشر . ذلك لأن الأبطال المأسويين فى

عصر شكسبير أو عند الإغريق من قبل كانوا عموماً من عليا القوم وكبارهم ملوكاً أو أمراء أو قواد عظام فى الحروب لهم سلطانهم وجبروتهم ولكن القرن التاسع عشر قدم لنا أنماطاً أخرى من البطولات المأسوية أولئك هم أساساً من عامة الشعب يدفعهم ضعفهم الاجتماعى ويؤسهم فقراً إلى النهاية الحتمية المؤلمة . وعليه فليس من النقد بمكان أن تسند اختلاف وجه الشبه بين أبطال شكسبير وأبطال جالزورثى على أنه ضعف فى رسم أبطال جالزورثى . وقد شرحت هذا الرأى من قبل .

ويرى الأستاذ نيكل أن جالزورثى قد نجح عن طريق ذلك إلى إبراز اتجاهات نجهدها عند كل كتاب القرن العشرين وأنه بالإضافة إلى ذلك قد سبق الكاتب تولر فى أسلوبه التعبيرى وأرى أن هذا حكم يحتاج إلى كثير من البحث . فإن جالزورثى واقعى . وما أبعد الواقعية عن التعبيرية .



علم النفس الفردي لألفرد أدلر

بمقام
الدكتور أحمد فائز

مدرس علم النفس بجامعة عين شمس

مقدمة

إلا أن هذا التيار العام القوي ، لم يستطع أن يحتفظ في مجراه بهذين النبعين الكبيرين مدة طويلة ، فبعد انقضاء عام واحد تقريباً على إنشاء الجمعية الدولية استقل أدلر باتجاهه وانفصل عن حركة التحليل النفسي الأصلية . وتبعه يونج باتجاهه الخاص بعد ذلك بسنوات قليلة . وبذلك أصبح ميدان البحث في النفس ذا أركان ثلاثة لا يذكر أحدهما إلا وذكر الآخران . فقد أصبحت أسماء فرويد ونظريته عن الجنس ، وأدلر ونظريته عن مركب النقص ، ويونج ونظريته عن اللاشعور العام والشخصية ، أصبحت هذه الأسماء والنظريات ترتبط وكأنها أعضاء جسم واحد .

لذلك يحتاج تقويم جهود أدلر في تراث علم النفس الحديث ، إلى أن نلقى الضوء على نقطة انشطاره عن التيار الأم - تيار فرويد . ففي هذه النقطة سنتبين كلا من أوجه الالتقاء التي جذبت به إلى فرويد ، وأوجه الخلاف التي ابتعدت به عنه وهو من أول تلاميذه . وقد عنيانا أن نعرض تلك النقطة تاريخياً كما عاصرها أرنست جونز ، وهو من رواد التحليل النفسي الأوائل ومن خلال الأحداث الثابتة مادياً في مراسلات

في أوائل هذا القرن بدأ عصر الكشوف العظيمة في مجال النفس : ويكاد مطلع القرن - عام ١٩٠٠ - أن يكون تاريخاً دقيقاً لانطلاقة واضحة المعالم ، بدأها الإنسان تجاه ذاته ، فاقترب من نفسه اقتراباً شديداً لم يخطر له ببال من قبل - وإن صبت إليه نفسه منذ بدء الخليفة . وكان سيجموند فرويد^(١) هو محرك الانطلاقة ومشعل الثورة الفكرية التي ترتبت عليها .

وأخذت هذه الكشوف في إثبات قيمتها وتحقيق شرعية وجودها - بعد أن تغلبت على مناهضات فكرية وعلمية وخلقية عدة - فانضم إلى فرويد عدد من العلماء أسهموا في حركته وأبدوا جهوده بجهودهم ، وقد جذبتهم جلبة وجدية حركته الكشفية في ميدان النفس الإنسانية . وما كاد ينقضي العقد الأول من القرن حتى تكونت الجمعية الدولية للتحليل النفسي ، فضمت أطباء ومفكرين أخذوا يتزايدون عدداً وحاسماً ، ويتنوعون ثقافة وموطناً . وكان من أبرز هؤلاء ألفرد أدلر وكارلر يونج .

(١) انظر تراث الإنسانية ، المجلد الأول ، المديون الخامس والسادس .

حركة التحليل النفسى ، حتى لا تقع تحت تأثير حماس مويلى أدلر ، وقد كان حماسهم جياشاً .

أدلر : اتصاله وانفصاله عن حركة التحليل النفسى

في فبراير عام ١٨٧٠ ، ولد الفرد أدلر بفينا عاصمة النمسا . وكان أبوه تاجراً يهودياً وأمه امرأة تتميز ببساطة الطباع والأمومة ورزاقته الشخصية والحنان وكان أدلر يفضل أباه عن أمه لغيرته من أخيه الأصغر الذى أكثرت أمه من تدليلها له . ولم يجد أدلر في طفولته سعادة تذكر . فمن جانب كان طفلاً من بين ستة أخوة توزعت عناية الأم عليهم فترة حياتها التى لم تطل ، فقد توفيت وأدلر في سن مبكرة وجاءت وفاتها وهى نائمة إلى جواره . ومن جانب آخر ، كان أدلر كثير المرض ضعيف البنية أصيب بالكساح في طفولته الأولى وبعده أمراض أخرى كان أكثرها أهمية في حياته التهاب رئوى أثار رغبته في امتحان الطب عند الكبر . بل لقد كان طفلاً على شيء من قبح الحلقة مما أدخله في بداية حياته الدراسية كثيراً . وما يذكر عنه أن المركبات دهمته مرتين في شوارع فيينا خلال فترة الطفولة الأولى .

وعندما بلغ أدلر سن الخامسة أدخله أبوه المدرسة ، فلم يبد ذكاء يذكر مما دفع مدرسيه إلى نصحه أبيه بتعليمه مهنة بسيطة تتلاءم مع ذكائه . ولكنه بعد فترة وجيزة تمكن من اظهار ذكاء وتفوق كبيرين وخاصة في تلك المواد التى كان يادى الضعف فيها عندما بدأ عهد الدراسة .

بعد ذلك أبدى أدلر اهتماماً واضحاً بالعلوم الإنسانية كالاقتصاد السياسى وعلم النفس وعلم الاجتماع . ولكنه لم يهض في هذه الدراسات مدة طويلة ، إذ تحول إلى دراسة الطب . وبعد أن حصل على أجازة الطب شرع

في ممارسة المهنة وكان ذلك عام ١٨٩٨ . وفي بداية حياته العملية اختار ميدان طب العيون ، ولكنه ترك هذا التخصص بعد فترة وجيزة ليصبح ممارساً عاماً . وما يذكر عنه أنه كان مولعاً - أثناء دراسته للطب - بعلم التشريح المرضى إلى جانب مداومته على الاستماع لمحاضرات العلوم الإنسانية .

تعرض أدلر أثناء ممارسته للطب العام إلى خبرات وجهته إلى ميدان الأعصاب . فقد كان أدلر حساساً لآراء خبرة الموت الذى يصيب بعض مرضاه . وأشعره ذلك بالعجز أمام المصير الذى يستهدف إليه هؤلاء المرضى . لذلك أثر أن يتجه إلى التخصص في علم الأعصاب . وفي تلك الأثناء كان سيجموند فرويد قد أثار بضجة كبيرة في هذا الفرع من فروع الطب . فبعد أن نشر كتابه «دراسات في المستيريا» عام ١٨٩٥ اشترك أطباء الأعصاب في فيينا في جدل عنيف حول قيمة جهود فرويد . لذلك كان لا بد لكل مشغل أو مهتم بهذا الفرع من الطب أن يتعرف على فرويد عن طريقين : إما عن طريق البحوث التشريحية القيمة التى قام بها قبل كشفه في المستيريا والتي جعلته من مصادر هذا الفرع ، وإما عن طريق الجديد الذى ابتدعه فرويد في علاج الأمراض العصبية بالإبرخاء التنويمى .

هكذا بدأت معرفة أدلر بفرويد . ففي عام ١٩٠٠ صرل لفرويد كتابه «تفسير الأحلام» فأرسل أدلر لإحدى المجلات تقريراً للكتاب (وإن لم تثبت هذه الواقعة تماماً) . وفي عام ١٩٠٢ اقترح فيلهلم شنيكل - صديق أدلر - أن يجتمع مويلى التحليل النفسى في منزل فرويد بقصد تبادل الرأي معه في كشفهم التجليية . وتم ذلك فعلاً ، حيث اجتمع في منزل فرويد أول أربعة أبدوا التحليل في فيينا ، وكان على رأسهم ألفرد أدلر . وتعد هذه الحادثة وذلك التاريخ البداية

الفعلية لتكوين أول جمعية تحليلية نفسية في العالم . فن هذه الاجتماعات تكونت جمعية فيينا للتحليل النفسي ، الجمعية الأم لجميع الجمعيات المنتشرة الآن في أنحاء العالم . ومن هذا نستدل على أن أدلر قد انشغل بالتحليل قبل عام ١٩٠٢ بفترة .

أظهر أدلر نشاطاً كبيراً في اجتماعات الجمعية وخارجها ، فكثر مقالاته وبحوثه . ففي عام ١٩٠٥ نشر بحثاً حول الحتمية اللاشعورية وراء الاختيار العفوي للأرقام ، أكد فيه صدق نظرية فرويد المنشورة عام ١٩٠١ في كتابه الأمراض النفسية اليومية . وفي عام ١٩٠٧ نشر كتابه «دراسة في قصور الأعضاء وتعويضها نفسياً» . وقد خلق فرويد على هذا الكتاب بقوله إن أدلر قد وقع على ملاحظات عن تكوين الخلق ذات قيمة لا بأس بها . وفي عام ١٩٠٨ قدم بحثاً حول «السادية في الحياة والعصاب» . ويكاد التأمل لنظرية أدلر في النفس أن يجد في هذه البحوث بذوراً أولى نمت فيما بعد لتصبح سيكولوجية مستقلة عن تلك التي قدمها فرويد . وفي مارس عام ١٩٠٩ ألقى أدلر مقالاً أمام جمعية فيينا للتحليل النفسي عنوانه «سيكولوجية الماركسية» خلق عليه فرويد تعليقاً يظهر بواحد النفور والجفاء الذي اشتد بعد ذلك بعامين تقريباً وانتهى بالانشقاق . فقد أهمل فرويد صلب المقال تماماً وقال بأن هذا المقال قد حرك فيه سلسلة من الأفكار تتعلق بأصل الحضارة ، تقوم أساساً على فكرتين هما الاتساع المطرد لوعي الإنسان ، والزيادة المستمرة لكبت النوازع الأولية :

بعد ذلك بعام ، وفي سنة ١٩١٠ ظهرت الحاجة إلى تكوين جمعية للتحليل النفسي على مستوى دولي تضم المشتغلين به في أنحاء العالم . وفعلاً قام فرويد بتكليف ساندور فيرنزي بعمل الاتصالات اللازمة لعقد هذا الاجتماع . ورغم أن أسلوب فيرنزي في الاتصال

بالمهتمين بالتحليل النفسي في العالم كاد أن يفسد العلاقة بين محلي أوروبا وأمريكا ، إلا أن المسعى كلل بالنجاح وانعقد الاجتماع في نورمبرج في ٣٠ ، ٣١ - ٣ - ١٩١٠ وفي هذا الاجتماع انتخب كارل يونج (من سويسرا) رئيساً للجمعية الدولية للتحليل النفسي :

كان لانتخاب يونج وقع سيئ على أدلر وصديقه شنيكل ، أول من دعيا لتكوين جمعية للتحليل النفسي في العالم . فقد وجدا في اختيار محل من سويسرا استهانة بمحلي فيينا وهم الأوائل . وقد أحس فرويد بغضب أدلر وشنيكل فلحق بهما في فندقهما ليجدهما مجتمعين مع بعض أتباعهما . فأوضح لهما أن اختيار يونج يعود على حركة التحليل النفسي بفوائد عدة حيث أن بعض الاتهامات العنصرية والقومية كانت قد بدأت في تعطيل شيوعه . وحتى يمكن لإرضاء أدلر وشنيكل استقال فرويد من رئاسة جمعية فيينا وأوكلها لأدلر وجعل شنيكل نائباً لرئيس الجمعية وعينهما في هيئة تحرير مجلة الجمعية . بذلك أصبح أدلر في ١٢ - ١٠ - ١٩١٠ رئيساً للجمعية بصفة رسمية .

لم يجد أدلر في ذلك ترضية كافية له . ويبدو أنه لم يكن مستعداً لأية ترضية قبل تلك الأحداث بفترة ؛ ففي ٢٤ فبراير عام ١٩١٠ - أي قبل انعقاد الجمعية الدولية بشهر تقريباً - كتب فرويد لكارل إبراهيم يقول له إنه يلقي بعض الصعاب من محلي فيينا القدامى في الجمعية وعلى رأسهم أدلر وشنيكل وسادجر . وبعد انعقاد الجمعية الدولية بأيام قليلة وفي ٣ أبريل كتب فرويد لفيرنزي يقول له «سأنقل القيادة لأدلر لا لأني أشعر بالرضا عنه ، ولكن لكونه في آخر الأمر الشخصية الوحيدة الموجودة هنا ، كما أن ذلك سيدفعه إلى الدفاع عن مشكلتنا . وقد أخبرته بذلك» . ويعود فرويد في ٨ - ١١ - ١٩١٠ - أي بعد تعيين أدلر رئيساً لجمعية فيينا بشهر واحد - ليكتب إلى فيرنزي يشكوه

سلوك أدلر وشنيكل غير اللائق والكريه والذي يجعله حائزاً عليهما حقناً مزمناً ، ويرد ف قائلاً إنه قد حاول مصالحتهما بشق الوسائل فوجد الأمر شاقاً . ولا تمر أيام حتى . يعاود الكتابة إليه ثانية ليقول له في ٢٣-١١-١٩١٠ إنني أمر بظروف عصيبة مع أدلر وشنيكل . لقد كنت أمل في انفصال نظيف ، ولكن الأمر يتسع رغم أني لم أترك حيلة إلا وحاولتها معهما . لقد كانت الأمور أسير لي عندما كنت وحدي .

من هذه الوقائع نجد أن أدلر كان قد بدأ في الانشقاق عن فرويد والتحليل من تبعيته . ولكنه استمر رئيساً للجمعية رغم هذه التوترات . ففي أول فبراير عام ١٩١١ قدم أمام جمعية فيينا بحثاً بعنوان « بعض مشاكل التحليل النفسي » ظهرت فيه انتقادات عنيفة لمنهج ونظرية فرويد . ثم أعقب بحثه هذا ببحث آخر ألقاه في اليوم التالي بعنوان « الاسترجال كشكلة جوهرية في العصاب » اتضحت فيه معالم سيكولوجية مستقلة تماماً ومختلفة فعلا عن السيكولوجية الفرويدية . وأرجحت مناقشة البحثين إلى يومى ١٨ ، ٢٢-٢-١٩١١ لتنتهى برفض فرويد للأفكار التي قال بها أدلر وحض نقاط نقده . فقد قام نقد أدلر لفرويد على مفهوم مركب أوديب فقال بأنه افتعال لا تؤيده الخبرة العبادية وأنه تخيل لبعض المرضى ، وفضل عليه مركب الاسترجال القائم على نزعة العدوان (وهو ما منفصله فيما بعد) . كما وجه نقداً لمفهوم الكبت وحاول اظهار تناقض فرويد بصده و خاصة في مجال تفسيره للحضارة ورد عليه فرويد مبيناً أوجه القصور في اعتراضاته وأوجه الخطأ في آرائه وعقب على ذلك بقوله : إن التعاليم الأدلرية ليست صحيحة ، ولذلك فهي خطيرة على مستقبل التحليل النفسي وتطوره . إنها أخطاء علمية نتيجة منهج كاذب ، ومع ذلك فهي أخطاء نبيلة : ورغم أنني أرفض مضمون وجهة نظره فإنني أرى فيها اتساقاً وقيمة . وهكذا ظهر الصدع واضحاً في جمعية

فيينا للتحليل النفسي ولم يعد يمكن لفرويد وأدلر أن يتزاملا في نشاط واحد .

بعد هذا الاجتماع استقال أدلر وشنيكل من منصبيهما في الجمعية . وقد شكرهما أعضاء الجمعية على جهودهما وطالباهما بالبقاء في عضوبتهما . بل لقد اعتبر الأعضاء أن الأمر لا يخرج عن كونه خلافاً علمياً لا يستلحق الانفصال فعلا بقي أدلر عضواً بالجمعية حتى ٢٤ مايو عام ١٩١١ على أقل تقدير . وفي هذه الأثناء حاول جيكل - أحد الأعضاء - أن يصلح بين الأستاذ وطالبه ولكنه لم ينجح في ذلك . وأخيراً كون أدلر جمعية مستقلة أطلق عليها فيما بعد جمعية التحليل النفسي الحر ، وهي الجمعية التي غير اسمها بعد ذلك إلى جمعية علم النفس الفردى .

نظراً لتكوين أدلر جمعية مستقلة ، طلب فرويد من جمعية فيينا في ١١-١٠-١٩١١ إعلان عزل أدلر عن عضوبتها رسمياً وتحديد موقف باقي الأعضاء من انجازه . وبعد الاقتراع على ذلك وافق أحد عشر عضواً على عزله وتمسك به خمسة . وقد وصل الأمر إلى ما هو أشد من ذلك عندما طلب فرويد من أدلر أن يستقيل من منصبه في هيئة تحرير المجلة فاتجه أدلر إلى القضاء لمنع هذا الاجراء . وبذلك وصل الصدع إلى الانشقاق الفعلي لأدلر عن التيار العام للتحليل النفسي ، مكوناً لنفسه تياراً مستقلاً .

يقول جونز عن هذا الانشقاق ، أن فرويد كان إنساناً عنيفاً في حبه وفي عدااته ، ولكنه لم يكن يوماً ليتأثر هذه الخاصية إذا احتاج الأمر تقدير الواقع . ورغم أن فرويد يعد مستولا عن خلافه مع فرويد ومايبرت ، إلا أن خلافه مع أدلر ويونج من بعده كان من صنعهما وليس من صنعه . فعلى ما يبدو ، كان أدلر موضع تقدير كبير من فرويد في بداية الحركة التحليلية مما جعله أقوى أعضاء الجمعية نفوذاً . ثم

شياً من المكر فيما بعد عندما مزجها بفلسفة
نيتشه عن القوة فأوضحت ذات صبغة فاشية . وكان
فرويد أصلاً يتأفف من السيطرة ويقف موقفاً غير
مرحب من الحركة الاشتراكية . لذلك كان الصدمع
وكان الانشقاق .

أدلر مستقلاً عن التحليل النفسي

في عام ١٩١٢ غير أدلر اسم جمعيته إلى جمعية علم
النفس الفردى واتجه نشاطه لجمعية الجديدة إلى المجال
التطبيقي فافتتح أدلر عيادة لتوجيه الأطفال . وأخذ
يقوم فيها بتقديم الارشادات إلى معلمى الأطفال الشواذ
وأهليهم . وسرعان ما زاد الاقبال على هذه العيادات
حتى كاد عددها في فيينا أن يصل إلى الثلاثين . ويرجع
السبب في نجاح فكرته إلى أنه كان يفحص الحالات
ويناقشها في جلسات عامة أقبل عليها الناس فوجدوا
منها جلة وطرافة . وبعد أن ذاع صيته قام بزيارات
متعددة لبلدان أوروبا ثم اتجه إلى الولايات المتحدة حيث
أصاب فيها نجاحاً كبيراً . وكان من علام نجاحه أن
أعلن ستانلى هول - وهو أكثر علماء النفس في أمريكا
شهرة - انضمامه إلى حركة أدلر ، وكان ذلك في عام
١٩١٤ . وبدأ الأمريكيون في إقامة عيادات أدلرية
في طول البلاد وعرضها .

وفي عام ١٩٢٩ حصل أدلر على منصب أستاذ
بجامعة كولومبيا بنيويورك وظل يشغل هذا المنصب
إلى عام ١٩٣٢ . وخلال تلك الفترة قام بالقاء المحاضرات
في مختلف معاهد المعلمين والتربية وعلى الأطباء في
أنحاء الولايات المتحدة المتفرقة . ثم استدعاه عمدة برلين
عام ١٩٣١ لإلقاء دروس في مذهبه بالمدينة واستمر
في ذلك حتى نهاية عام ١٩٣٢ . وكان ذلك العام نهاية
عهد أستاذه بجامعة كولومبيا ، حيث عين أستاذاً
للطب بجامعة لونغ ايلاند . وظل يشغل هذا المنصب

أصبح بعد ذلك مصدر متاعب جملة لفرويد بحيث كان
انفصاله عن الجمعية أمراً مرغماً لفرويد نظراً إلى أن
فرويد لم يكن يستطيع أن يتخلى عن أدلر بعد تمسكه
به وتعيينه رئيساً للجمعية . لذلك كان طلب فرويد بعزله
أمراً محتملاً بعد ما لم يعد هناك مبرر لبقائه في الجمعية
وهو لا يؤمن بالتحليل النفسى .

وقد بدا لبعض مؤرخى حركة التحليل النفسى أن
فرويد كان متعسفاً مع أدلر وأنه أنكره عندما تنكر
أدلر لنظريته ، خاصة في استبداله عامل الجنس بعامل
الاسترجال . ولكن بالرجوع إلى خطابات فرويد ، نجد
أن فرويد قد فكر في عامل الاسترجال كأساس للعصاب
قبل أدلر بخمس عشرة سنة تقريباً ، ولكنه سرعان
ما تخلى عن الفكرة تماماً . ففي مايو عام ١٨٩٧ (سنة
تخرج أدلر من كلية الطب) حاول فرويد إبراز مجاهدة
الرجل للجانب الأنثوى فيه مما يسبب العصاب ، ولكنه
عاد في أكتوبر من نفس العام إلى التشكك في أولية هذا
الصراع لبؤكده فساد ملاحظته كلية في نوفمبر من نفس
السنة . لذلك لا يمكن ارجاع الأمر إلى أن انشقاق أدلر
عن فرويد كان وليد طغيان من فرويد بقدر ما هو
خلاف جوهرى في الفكر .

بل يمكن أن نلمس إلى جانب هذا الشكل الموضوعى
للخلاف جانباً ذاتياً أيضاً . فجوز يذكر عن أدلر أنه
كان جهماً عبوساً يتذبذب سلوكه بين الرضاء والنفور ،
كما أنه كان شديداً الطموح كثير الجدل عنيفه عندما كان
الأمر يتعلق بأولوية أفكاره وأوليئها . هذه الخصائص
الذاتية كانت كفيلة بخلق صدام طبيعى بين فرويد
وأدلر ، أو بين قائد لحركة خلقها بنفسه وآخر ينزع
إلى قيادتها ونتيجة صاحبها . فكانت فرويد الراضية بين
المحللين كانت تضيق المجال الذى يحتاجه أدلر لتحقيق
امكانياته . وقد اتضح تلك الأحكام من مصدر
آخر . ففي البداية كان لأدلر نزعات اشتراكية واضحة

حتى وفاته في مايو عام ١٩٣٧ ، حيث جاءه الموت أثناء زيارته لأبردين بأسكتلندة لإلقاء محاضرات بها . كانت حياة أدلر ناجحة كما كل ما يكون النجاح ، أصاب فيها الشهرة وأتيحت له أوسع الفرص كي يعرض نظريته وآراءه . ومما يدل على ما أصابه من نجاح أن وفاته كانت قد أثارت الشفقة في نفس قريب لفرويد فعلق فرويد على ذلك بقوله « لا أفهم ما الذي يشعركم على أدلر . إن الموت الذي يصيب طفلاً يهودياً من أرقه فيينا في أبردين ليس أمراً مألوفاً ، بل يدل على مدى ما أصابه من نجاح . لقد كافأه العالم بسخاء على ما قدمه من خدمات لمعارضته التحليل النفسي » وقبل ذلك بثلاثة وعشرين عاماً وعندما اعترف ستانلي هول بأدلر علق فرويد قائلاً : « إن الهدف من ذلك هو إنقاذ العالم من الجنس وإقامته على العنوان » .

علم النفس الفردي

رغم أن علم النفس الفردي اسم لحركة أدلر ومدرسته في علم النفس ، إلا أنه عنوان لكتاب من أهم كتبه في نفس الوقت . ويعطينا هذا العنوان ميزات متعددة عند تحقيق مكانة أدلر في علم النفس . فمن جانب يمكننا أن نعترض للمذهب الأدلري كله من خلال عرض كتابه ، وبذلك نكون قد أصبنا هدفين برمية واحدة . ومن جانب آخر يمكننا عرض الكتاب أن نعترض للتفكير الأدلري في مراحل مختلفة ، حيث أن الكتاب يضم ثمانية وعشرين مقالة مختلفاً كتبت في الفترة ما بين عام ١٩٠٨ (قبل انفصاله عن فرويد) وعام ١٩٢٣ سنة صدور الكتاب .

والواقع أننا بعرضنا لكتاب علم النفس الفردي نصيب هدفاً ثالثاً دون قصد منا فقد كان نشاط أدلر سبباً في وفرة إنتاجه العلمي إلى حد جعل حصر تراثه أمراً شديداً الصعوبة . فمقالاته متعددة تلمد البلدان التي زارها ومؤلفاته كثيرة بكثرة المحاضرات التي ألقاها .

أما كتبه فيصل عددها إلى خمسة عشر كتاباً ، أبرزها « القصور العضوى وتعويضه النفسى » (١٩٠٧) - وكتابه « الجبلية العصبانية » (١٩١٢) - وكتابه المعنى في هذا العرض « تطبيق ونظرية علم النفس الفردي » (١٩١٨ بالألمانية - ١٩٢٣ بالإنجليزية) . وكما سبق أن أوضحنا في ميزات الكتاب الأخير ، فلما بذلك نعفى أنفسنا من التعرض لمؤلفاته المتعددة إذا أردنا دقة وشمولاً ، ونعفيها من انتخاب مبسر لبعض مؤلفاته إذا أردنا إلماماً واختصاراً .

إن التعرض لعلم النفس الفردي يلزمنا بالارتداد إلى جنود الفكر الأدلري الذى نشأ نشأته الأولى في أحضان الفكر الفرويدي التحليلي ، في بداية نشاط أدلر - كما يقول جونز - كانت هناك فكرتين هامتين قد برزتا في تفكيره : الأولى ميل الفرد إلى التكيف لشعور بالنقص (وهو ما وضع في كتابه عن القصور العضوى وتعويضه النفسى) والثانية أن الحاجة إلى التكيف تنبع من عدوانية داخلية موروثية (وهو ما يظهر في مقالة الاسترجال كشكلة جوهرية في العصاب) . ولم يرض أدلر أن يقتفى أثر هاتين الفكرتين إلى أصول فرويدية بل فضل اوجاعها إلى الطابع الأنثوى الكامن في كل ذكر والطابع الذكري الكامن في كل أنثى . وكان هذا الاسناد ذاته هو نقطة الخلاف والانشقاق والاستقلال لأدلر . وتحددت معالم علم النفس الفردي بعد ذلك لتختلف عن مدرسة التحليل النفسى في خمس نقاط عامة هي :

(أ) أرجع أدلر علة كل سلوك إنسانى إلى نزعة أصيلة في النفس هي تمجيد الشعور بالشخصية وتحقيق تفوقها تعويضاً لشعور كامن بالنقص له شكله العام لدى البشر جميعاً . وهو بذلك يختلف عن فرويد الذى جعل الليبدو أو الطاقة الجنسية محركاً أولياً لكل النزعات والسلوك وليس

الأمر اختلافاً على تشخيص العلة بل يتعدى ذلك إلى المعلول . فأدلر يرى أن النشاط الجنسي هو أحد أساليب تمجيد الشخصية وإثبات تفوقها بينما يرى فرويد أن إثبات التفوق ما هو إلا نتيجة وشكلا لانصراف الطاقة اللبيدية .

(ب) أرجح أدلر علة العصاب إلى اختلال يصيب اتزان التضاد القائم أساساً بين الرجولة والأنوثة لدى الإنسان ، بحيث يكون العصاب هو تمجيد زائف لأحد قطبي التضاد . وبذلك يختلف عن فرويد الذي جعل العصاب إشباعاً متوهماً للنزعة الجنسية يصل إلى حد اتباع أساليب طفلية لهذا الإشباع . ويسر هذا التضاد بين أدلر وفرويد على نفس النسق الذي نجده في النقطة الأولى .

(ج) رأى أدلر أن الرغبات الطفلية الأولى تخضع منذ البداية لضغوط معينة تجعلها تخلق أهدافاً وغايات للحياة النفسية بحيث يصبح سلوك البالغ تحقيقاً لغاية تدخل فيها طفولته لا كحدها - إلا في حالة المرض - بل كعنصر أساسي فيها . وبذلك يختلف مع فرويد في نقطة هامة وهي فاعلية الكبت في خلق اللاشعور كأساس للحياة النفسية السوية والمرضية . فأدلر ينظر إلى الحياة النفسية في غايتها التي بدأت منذ الطفولة ، بينما يرى فرويد أن الطفولة تحد غاية السلوك البالغ وتمنع المريض - على وجه خاص - من تحقيق ذاته .

(د) يختلف أدلر بذلك عن فرويد في نقطة تالية على جانب أكبر من الأهمية . فقد وجد أدلر أن المريض إنسان غير مقيد بل منطلق إلى غاية ما تحددت من طفولته بما وقع على رغبته آنذاك من ضغوط . في الوقت الذي وجد فيه السوي مرتبطاً ومقيداً بواقعة ولحظية عالمه . أما فرويد فقد وجد العكس تماماً . لقد وجد أن المريض

مثبت على طفولته برغباتها وبأساليب إشباعها المبكرة ، بينما السوي لإنسان لا تقيد طفولته بل ينطلق محققاً حاجاته في إطار وعي بالمستقبل :

(هـ) أدت هذه الخلافات إلى تمايز واضح بين أسلوب فهم أدلر لعدد آخر من الظواهر وفهم فرويد لها ، ونخص منها بالذكر ظاهرة الحلم وخطة العلاج . لقد وجد أدلر أن الأحلام تبصر بالمستقبل بينما وجد فرويد أنها نظرة إلى الماضي : واختلفا في خطة العلاج بناء على فلسفتين متمايزتين تماماً في النفس . وهذا ما سنعرضه في السياق :

يمكننا أن نوجز فصول كتاب علم النفس الفردي في نقاط أربعة تناولتها فصوله الثمانية والعشرون من زوايا عديدة . هذه النقاط هي :

(أ) القصور والتعويض
Inferiority and Compensation

كما سبق أن بينا ، كانت فكرة القصور من الأفكار المبكرة جداً في نظرية أدلر . فن ملاحظاته على القصور العضوي الجبلي وعلى العصبيين بعجز وعاهات أمكنه أن ينتبه إلى حقائق تشرحية وأخرى نفسية على جانب كبير من الأهمية فطور في رأيه ليضع نظرية في النفس أساسها مبدأ تعويض القصور . لقد لاحظ أدلر أن القصور الذي يصيب عضواً ما يدفع الوصلات العصبية المؤدية إليه إلى اكتشاف مسارات جديدة لها تحاول بها إيجاد بديل أو أكثر يعوض ما يصيب الفرد من تعطل هذا العضو . فإذا أمكن ذلك - وهو نادر في الحال العضوي - فإن عضواً مقابلاً يأخذ في مضاعفة جهده ليعوض الخسارة كما هو في حالات شلل بعض الأطراف أو فساد إحدى الكليتين أو الرئتين . أما إذا استحال ذلك ، فإن عضواً مخالفاً يجتهد في إرهاف نشاطه حتى يمكنه بما جده عليه من حساسية من تعويض

جانب من النشاط المفقود للعضو المصاب وهو ما نجده في رهاقة السمع أو اللبس لدى العميان .

هذه الملاحظات نبت أدلر إلى حقائق أخرى في المجال النفسي وطبيعة المرض النفسي . فقد وجد أن القصور العضوى لا يعوض في المجال العضوى وحده بل قد يجد في أنواع النشاط النفسى مادة تعويضية مناسبة فقد يكون القصور العضوى حافزاً لتفوق في نطاق النشاط الاجتماعى أو العلمى تعويضاً لما أصاب الفرد . ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل إن أدلر قد أرجع كل تفوق اجتماعى أو حضارى إلى شعور بالقصور دفين أخفى بمهارة تحت ستار النشاط التعويضى .

ولم تكن تلك القاعدة الفكرية كافية لوضع صيغة كاملة للزعة التعويضية لدى أدلر يفسر بها السلوك السوى والمرضى معاً . لذلك خرج أدلر من ملاحظاته عن القصور العضوى وتعويضه العضوى أو النفسى إلى مجال القصور النفسى ذاته . فوجد أن القصور قد يكون أساساً قصوراً نفسياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً أو حضارياً ومثل هذا القصور يدفع الفرد إلى تعويض في نفس النطاق وبما يتاح له في نفس المجال . فالفقير قد يدفع الفرد إلى نشاط تعويضى يمكنه من الإثراء ، وضعة المكانة قد تؤدي إلى التفوق العلمى بما يعوض ذلك الشعور ، وهكذا استخلص أدلر قوانين أهم للقصور وتعويضه النفسى فتحرر من ضيق نطاق ملاحظاته عن القصور والتعويض العضويين . ولكنه أفاد من هذا النطاق الضيق فائدة أخرى قبل هجره له وهى معيار ومحك التعويض السوى والمرضى . فقد أمكنه أن يتعرف في النشاط التعويضى العضوى على نمطين :

الأول : تعويض مباشر وفيه ينشط عضو مقابل - إن وجد - بتعويض العضو القاصر ، أو ازدياد نشاط عضو مخالف بما علأ الثغرات التى تركها قصور العضو المريض : ذلك النمط من التعويض هو التعويض

السوى . والنمط الثانى تعويض غير مباشر ينشط فيه العضو المقابل إلى حد يؤدي إلى تشويه نشاطه الأصلية ذاته دون أن يفيد في التعويض أو أن ينحرف العضو المخالف في نشاطه التعويضى بحيث يخلق نشاطاً جديداً لنفسه فيصبح هذا العضو نفسه قاصراً ، وذلك هو التعويض المرضى .

هذه النخبة من الملاحظات ، رأى أدلر أن وليد الإنسان كائن ضعيف بولادته حساس لضعفه ، يعانى منذ البداية شعوراً بالقصور يعم حياته النفسية والعضوية والاجتماعية ويطبق على رغباته الناشئة . وكون الوليد ضعيفاً يستشعر القصور في كل محاولة له للتحقق فإن نزعة التعويض لديه تنشط تلقائياً فيه فينزح إلى تمجيد شخصيته نزوحاً لا إرادياً تقريباً . ولا يتأتى له ذلك إلا بإنكار ضعفه وقصوره . والمشكلة في ذلك الموقف دقيقة الحل نظراً إلى أنه لن يجد إلا سبيلين أو احتمالين :

إما أن يحاول تعويض قصوره من الواقع وفي الواقع فيتغلب بذلك على شعوره فعلاً ويصبح سوياً بأسلوب تعويضى مباشر . وإما أن يتخلى عن الواقع فيكتسب نمطاً لإنكار قصوره يتسم بالتخيل ووهم التعويض فيصبح مريضاً عصائياً لالتجائه إلى التعويض غير المباشر .

يتفق أدلر مع علماء التحليل النفسى على أن نواة الشخصية تتكون في السنوات الأربع أو الخمس الأولى من العمر . ولكنه يختلف عنهم في أن هذه النواة هى الشعور بالقصور وليس الدافع الجنسى . ففى رأيه أن التدليل الذى يلقاه الوليد - تماماً كالحرماني الذى قد يتعرض له - يدعم شعوره الأصيل بالدونية والقصور ، فينزح الطفل إلى خلق أهداف للنجاح تؤمنه هذا الشعور ويتخذ السواء والمرضى بهذه الأهداف . فالأهداف التى يخلقها الطفل لهذا السبب أشبه بنقطة ثابتة تعينه على اكتشاف طريقة في فوضى الوجود . فإذا كانت هذه الأهداف ثابتة ثباتاً شديداً ولا تقبل التحرك مع اكتشاف

٢- الشعور بالأنوثة :

إن الثنائية الجنسية Bi-sexuality لدى الإنسان عامة وإحساس الطفل بعدم الأمن يستفز فيه مشاعر الأنوثة التي يأبأها في ذاته ويعترض عليها . ويأخذ الاتجاه التعويضي السوى لهذا القصور شكل الميل إلى النظافة والزعة الفنية والسعى وراء الثروة . أما التعويض المرضى فيظهر في مشاعر بالرجس والشعور بضعف الأعضاء الحسية والقدرة على التعبير ، والإحساس بالحرمان .

٣- الشعور بالضعة :

إن ضالة شأن الوليد وضعف تأثيره في عالمه يولد فيه مشاعر بضعة مكانته ، وتقوده هذه المشاعر إلى تعويض سوى أحياناً قوامه الرغبة في المعرفة والدراسة بالملامح والمواقف للمجتمع والسعى وراء الانتصار والتفوق وطلب اللذة . ولكنها تقوده أيضاً إلى تعويض غير سوى أحياناً أخرى قوامه الإحساس بالبهل وفقدان معايير التصرف السليم والشعور بالانحطاط ومعاناة وطأة العسالم .

وأخيراً يقول أدلر في القصور والتعويض بأساليبه المختلفة إن التمايز بين هذه المصادر الثلاثة وتعويضها ليس تمايزاً تاماً . فكثيراً ما تؤدي عناصر معينة من القصور إلى إتباع أساليب تعويضية ذات صلة بعناصر قصور أخرى . فليس فهم علاقة القصور بالتعويض أمراً يسيراً نظراً لوجود مسارات متعددة لها وأنماط غير مباشرة فيها . فالقصور العضوى لديه قابل للتعويض النفسى من جانب ، كما أن القصور النفسى يسمح بالتعويض العضوى من الجانب المقابل . هذه الطوعية نتيجة حتمية لكون الوليد قاصراً في جميع الجوانب سواء العضوية أو النفسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية ، ومثل هذا الوضع يتيح للزعة التعويضية أن تنشط حسبما تتاح لها الفرص وفي ضوء جوانب القصور المتعددة

الطفل جوانب جديدة في الواقع ، أصبحت هذه الأهداف إطاراً لغاية السلوك وأصبحت هدفاً زائفاً وهمياً للتعويض . فالأهداف الوهمية تظهر في الطفولة بعجز الطفل عن الإدراك المنطقي للواقع فتقوده - إذا تمسك بها - إلى العصاب الذى يتنوع بتنوعها . أما إذا كانت هذه الأهداف واقعية أو قابلة للتعديل المستمر وفق قانون الواقع فإنها تعطى استجابة موحدة للعالم وتمنح الطفل وشخصيته السوية لطواغيتها وقدرتها على أن تتعدل حسب مستلزمات الجدة في العالم وبذلك تصبح مجرد جزء من إطار غاية سلوكه .

تنبه أدلر بعد هذا إلى أن الحضارة الغربية تقوم أساساً على تمجيد الشعور بالذكورة فجعلت من القوة والسيطرة نمطاً سويّاً للتعويض المباشر عن القصور . وبذلك أصبح الهدف العام للنشاط التعويضي في هذه الحضارة هو البحث عن مصادر القوة ومواطن السيطرة . أما التخاذل والشعور بالعجز فقد أصبح نمطاً مرضياً للتعويض حيث يهرب العصبي إلى مرضه ملاذاً له يتيح له الحصول على رعاية الآخرين ويؤكد به قصوره .

وأوجز أدلر المصادر العامة للقصور واتجاهات التعويض المباشر لها في ثلاثة مصادر هي :

١- الشعور بعدم الأمن :

فالوليد منذ ولادته يرى أن الحياة ساحة للحرب ضد عالم قاس غير مشيع لرغباته فتولد لديه مشاعر وأحاسيس عدوانية وتزعج إلى تعويض قصوره هذا . ويكون التعويض السوى لإزاء هذا الخطر هو السعى وراء تقدير الآخرين والوصول إلى مكانة مرموقة في المجموعة والتمسك بالحياة . أما التعويض المرضى فيظهر في خوف دائم وشعور مستمر بالخسارة والمرض واقترب الموت مما يؤدي بالمرضى في النهاية إلى الحصول على اهتمام زائف من الآخرين وطمأنينة واهية :

لديه . وعموماً يرى أدلر أن هذا التنوع في مصادر الشعور بالقصور أو الأشكال التي تتخذها النزعة إلى التعويض تهدف إلى هدف واحد هو تمجيد الرجولة وانكار الأنوثة .

ذلك هو الإطار العام المفهوم الشائع في مجال علم النفس ، هو مفهوم مركب القصور أو النقص Inferiority Complex والذي أصبح من ضمن تراث الإنسان .

(ب) الاسترجال وإعلان الذكورة

Masculine Protest

من الاستخلاصات السابقة عن نزعة التعويض للقصور الضمني في الإنسان انجى أدلر إلى تأمل حضارى لوضع الإنسان وتطوره . وقاده تأمله إلى الشكل المجرد للتعويض والصيغة الفكرية للقصور فجعلهما الاسترجال والاعتراض على الأنوثة . فانكار الضعف والقصور نزعة كامنة في الإنسان تماماً كالضعف والقصور . فإذا أضفنا إلى ذلك حقيقة بيولوجية أكيدة وهي خنوثة البشر Hermaphrodism ، فإن سلوك الإنسان سينتجه إلى انكار الجانب الضعيف في ذاته ، وهو في حضارتنا الأنوثة ، بإعلان الجانب القوى حضارياً وهو الذكورة :

بعبارة ثانية تمكن أدلر من ربطه لحقيقة بيولوجية (الخنوثة) وتأمل حضارى (تفوق الرجل) أن يضع صيغة فكرية لقانون القصور والتعويض . أما الحقيقة البيولوجية فمداها أن البحوث البيولوجية التشريحية^(١) والمهرمونية تؤكد وجود آثار للذكورة في الأنثى وآثار للأنوثة في الذكر ، مما يخلق فيهما نزعتين متعارضتين . وأما التأمل الحضارى فيقود إلى الكشف عن ترابط أفكار السمو والعلاء والارتفاع والقسوة في مفهوم واحد يقف على طرف نقيض لأفكار الانحطاط والدناءة والضعف والانخفاض . وما دام تطور الإنسان عامة

لا يختلف في كثير من تطور الفرد وخاصة فإن انجاء الحضارة إلى تمجيد المفهوم السامى وتحقير المفهوم المنحط بكل ما يرتبط بهما من أفكار مجردة ، يتحقق أيضاً في اكتشاف الفرد لهذا القانون ذاته خلال تطوره من الطفولة إلى الرشد .

ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل نجد أن النزعة التجريدية لدى الإنسان قد جعلت من مظاهر الرجولة مرادفاً لمعانى السمو والعلاء وربطت بين الانحطاط والحقارة وبين الأنوثة . ومرد ذلك إلى وضع غير طبيعي جعل الرجل مسيطراً على أدوات الإنتاج^(٢) فأصبح صاحب السطوة في الحضارة . أما بالنسبة إلى الطفل فإنه بمجرد تمكنه من السير على قدميه يشرع في اكتشاف هذا التقابل بين العالى والوطىء تمهيداً لانجاء نزعته التعويضية إلى الصيغة الحضارية المجردة وهي الاسترجال :

عندما ينشط ذهن الطفل وينتبه إلى استقطاب حاله فإن خوفه من الانتهاء إلى القطب الوطنى يحثه على اكتشاف الثنائية الداخلية - أو خنوثته - فيقرن بين السقوط الذى يتعرض له لضعف بنية وبين مكانة الأنثى في المجتمع : فيتجه إلى تعويض ذلك بالاسترجال وإعلان الذكورة : ولا يختلف الذكر عن الأنثى في ذلك إلا في النحو الذى يعلنان به ذكورتهم . فالذكر يعلن ذكورته في صراحة تبيحها له حضارته وتجبره عليها ولا تقبل منه غيرها . أما الأنثى فإنها تعلن عن ذكورتها بصور خفية أساسها أن تقوم بتعذيب الذكر والسيطرة عليه إذا كانت علاقتها بذكور ، أو أن تحقر الأم وتحاول التخلص من سيطرتها تشبهاً في ذلك بالرجل الذى يمارس هو السيطرة على المرأة . فمظاهر الرقة لدى المرأة وسلوكها الرقيق يخفى نزعة قوية للسيطرة .

(١) نشير هنا إلى الالتهام القديم عند أدلر بالتشريح المرضي وتأثره بأفكار ف . انجلز .

(٢) نشير هنا إلى الالتهام القديم عند أدلر بالتشريح المرضي .

فلذا نجحت المرأة في إقامة ائزان بين نزعة التعويض ووضعها الحضارى اتست بطابع من الاستخفاف بقصورها العضوى (فقدان القضيب) واتصلت بالواقع من خلال اتجاه تعويضى مباشر يظهر في الزواج والانجاب .

رغم أن هذه الصياغة الأدلرية لطابع القصور والتعويض قد تتفق في بعض جوانبها السطحية مع نظرية التحليل النفسى عن أولوية الجنس ، إلا أن النظرة المتعمقة تدل على اختلاف جوهري . لقد قصر أدلر قيمة الجنس على كونه أحد الأمور التى تفهم في ضوء النمط العام للحياة^(١) Pattern of Life وليس بوصفه يحدد هذا النمط (فرويد) . وتتضمن هذه الفكرة تفرعات عديدة أهمها أن النزعات التعويضية الاستراتيجية تحيل النشاط الجنسي إلى وسيلة للعدوان تظهر في السادية وإلى أسلوب تحقير الموضوع الجنسي (المرأة) وصيغة من صيغ السيطرة وإعلان الذكورة . أما إذا اعتدلت هذه النزعة التعويضية الاستراتيجية فان النشاط الجنسي يصبح إحدى علام الحب والتقدير .

في حدود صياغته للدافع الجنسي وإدراجه تحت النشاط الاسترجالى العام قدم أدلر نقداً لمركب أوديب عند فرويد ومبررات استبداله بمركب القصور . فقد وجد أن العلاقة الأوديبية التى وصفها فرويد وجعلها لب العصاب إنما تنج عن تدليل الأم لطفلها إلى الحد الذى يطلق جميع نزعاته دون تحريم مما يوتيه تغلباً لحظياً على مشاعر القصور عنده . ونتيجة لذلك يتمسك الطفل بأمه لأنه يسيطرته عليها يعوض قصوره ويتغلب على أنوثته ويحقق هدفاً معيناً . وشيوع النمط الأوديبى من العلاقة مما يجعله أشبه « بنمط للحياة » إنما هو نتيجة زائفة للطابع الحضارى الغربى ، حيث يوجه فيه الجنس

(١) هناك كتاب بهذا العنوان يتكون من عدد من الحالات المرضية التى يبرز فيها أدلر النمط التعويضى في حياتها ويركز أساساً على نمط إعلان الذكورة .

إلى السيطرة على الأنثى كوسيلة للاسترجال وإعلان الذكورة . ولكنه في ما يرى أدلر ليس إلا نوع من التعويض الوهمى وشكل مرض من العلاقة لا يعتد به لصدوره عن أناس يعانون منه . والأجدر بنا كما يقول أن ننتبه إلى تعدد أطراف علاقة الفرد بالآخر وأسلوب هذه العلاقة ونمط حياته عموماً . ودله تأمله إلى أن هذه الأطراف ثلاثة :

علاقة الفرد بآخر من نفس جنسه وعلاقة الحب بينه وبين الجنس الآخر وعلاقته بعمله . ويتعدد أطراف نمط الحياة أصبحت فكرة الجنس لديه لا تكفى لتفسير شامل وحلت محلها فكرة الاسترجال وإعلان الذكورة .

(ج) العدوانية والغائية Agression and Infinity

مما سبق نجد أن أدلر قد وضع أساساً لفهم الإنسان هو نمط الحياة . وقد رأى أن هذا النمط يتشكل تحت وطأة الشعور بالقصور والدونية مما يدفع الفرد إلى تحقيق تعويض ما يخلق له هدفاً لحياته . أما الهدف فهو التغلب على الأنوثة الكامنة فيه وتحقيق الذكورة . وأساس الذكورة لديه هو العدوان والسيطرة والقوة . تلك الصيغ المتداخلة تشير إلى أن الشكل الفلسفى للحياة النفسية عند أدلر قد تأثر بفلسفة نيتشه من جانب وبفلسفة فينيجر من جانب آخر .

لقد فسر أدلر هدف الحياة بأنه نزعة إلى القوة والسيطرة وجعل الأنوثة والأنثى ضعفاً يستحق المغالبة . وتأثر في ذلك - كما يقول - بأراء نيتشه عن القوة والإرادة ، فأثر ذلك في تقويمه للأنوثة . أما الهدف ذاته فعلاقته بالسلوك علاقة غائية وليست علاقة عليية . لذلك أصبحت للإرادة أهمية كبيرة في تحقيق الهدف . وهكذا يتشكل نمط حياة الفرد حسب الهدف المتصدر حياته . ويحقق الفرد هدفه بنوع من إرادة التحقيق . والاختلاف بين فرد سوى وآخر مريض ليس في مصادر خلق الأهداف بل في نوعية الأهداف . بعبارة ثانية ، منجد

أن السوى والمريض لا يختلفان في نزوع تعويضى
استرجالى ولكنهما يختلفان في واقعية وخيالية الهدف
الذى اتخذه غاية للسلوك فشكل نمط حياتهما .

أما تحقيق الأهداف عند أدلر فهو على غرار فلسفة
قوينجر المسماة بفلسفة كأن . . As If . وقد أشار أدلر
في أكثر من موضع في كتابه إلى تأثيره بهذا الفيلسوف
وفلسفته . ومؤدى رأى أدلر في تحقيق الأهداف أن
رغبة الشخص عن هدفه ومدى تحقق مسعاه إليه يأتيه
من إحساس ذاتي بأن هدفه قد تحقق . ويبدو ذلك
واضحاً في العصاب .

فالأساليب الوهمية لتحقيق الهدف العصابى ترضى
« بـكأن » بعيدة عن الواقع بعداً كبيراً . أما السوى
فيحدد لنفسه هدفاً له وجوده في الواقع ويشرع في
تحقيقه فعلاً فيصبح سلوكه تحقيقاً قريباً ومباشراً للهدف
لا يبعد فيه الواقع عن « كأن » الذاتية . لذلك لم يتخرج
أدلر - تخرج فرويد - في حث مرضاه على أن
يتمسكوا بمبادئهم بل وعلى تمثيل مبادئ الفلاسفة والأنبياء
بوصفها « كأن » لهدف خاص بهم لا يجدون سبيلاً فردياً
لتحقيقه . وبذلك أصبح دور الجماعة أساسياً في
سيكولوجية أدلر بوصفها مقررّة للأهداف ومحددة
لسبل تحقيقها . فالجماعات المختلفة باختلاف المكان والزمان
قد خلقت لأفرادها من الأهداف المتنوعة ومن أساليب
التحقيق المتباينة ما يؤكد هلم نظرية النشاط الغريزى ،
وما يؤكد إصصالة النزعة إلى التعويض والشعور
بالقصور .

إن تحقيق الهدف عند أدلر هو غاية الحياة وتفسير
لمعناها . أما شكل التحقيق فيتصل بكل ما يقرب الفرد
من الشعور بالرجولة وانكار الأنوثة . وبمعنى آخر ،
يرى أدلر أن الحياة النفسية هي نشاط يهدف للوصول

إلى صيغة واحدة - سواء للذكر أو للأنثى - هي
« أريد أن أكون رجلاً كاملاً » . إلا أن هذا الهدف
كثيراً ما يتحول إلى غاية في ذاته بدلاً من أن يبقى
وسيلة لتحقيق السيطرة والأمن ، وفي هذه الحالة
يصبح الفرد مريضاً عصابياً . فالاسترجال بالنسبة للأمن
والسيطرة هو « كأن » وليس السيطرة والأمن ذاتهما .
وبوضع الأمر على هذا النحو وصل أدلر إلى أن الحياة
النفسية وحدة متحركة حركة دينامية لا تجزىء فيها للفرد
فالفرد عنده هو نمط حياة له غاية هي تحقيق مستمر
لتلك الغاية .

وتتكمّل الحلقة لديه بمفهوم الذكورة . كما أوضح
في الأجزاء السابقة . يكون الشعور بالقصور دفعة إلى
التعويض ، وبداية لانتباه الطفل إلى استقطاب الأنوثة
والذكورة فيه . لذلك يتجه الطفل إلى التعويض باعلان
أهداف استرجالية تجافى الواقع في أغلب الأحيان .
وأبرز هذه الأهداف التخيلية هو الوصول إلى القوة
وممارستها ، أى تحقيق وتنفيذ للعدوان . فالعدوان الطفل
هو هدف وهمى يعطى شعوراً زائفاً بالقوة والأمن .
وليس الأمر قاصراً على العدوان البدنى وحده ، بل
كل ما يسمح بسيطرة واعتلاء . فالتبول اللاإرادى
ونوبات الصرع والخوف والاستسلام للمرض بل
وإضراب الطفل عن الطعام ، كل ذلك يعد سلوكاً
و « كأن » عدوان يعطى السيطرة على الأم القلقة على
وليدها .

من كل ما سبق نجد أن إرادة القوة وفلسفة « كأن »
مع مفاهيم الهدف والغاية وانكار العلية ومبدأ التعويض
كل ذلك يقوم على انكار مفهوم اللاشعور ومفهوم
الكبت . وهذان المفهومان كانا الأساس لنظرية فرويد
ونقطة انشطار أدلر عن حركته . فليس في نظرية أدلر

تركيز من أى نوع على الكبت وتكوين اللاشعور ، لأنه لا يجد صعوبة في تفسير السلوك بغيرهما . بل يصل الأمر إلى اعتبارات أخرى يصبح الموافقة على وجود حياة لاشعورية للفرد لا يستقيم مع نظرية القصور والتعويض . ولم يد إذا تعرضنا لمفهوم اللاشعور عند أدلر من أن نصله بنظريته في الأحلام . فالحلم أصلاً كان مفتاح فرويد إلى عالم اللاشعور ولم ينقصل الحلم عن اللاشعور انفصالا جزئياً عند أدلر كذلك .

(د) اللاشعور والحلم

The Unconscious and Dreams

إذا كان أدلر قد خالف التحليل النفسي في منبع السلوك وفي تفاصيل معنى الاعراض فهذا أمر لم يكن ليخرجه من إطار مدرسته القديمة . وقد بدا الأمر على هذا النحو في بداية الأمر بالنسبة إلى أعضاء جمعية فيينا للتحليل النفسي ، ولكن الأمر لم يكن مجرد خلاف رأى كما توهموا . ففرويد يركز الاهتمام أجمعه على اللاشعور ويضعه في تقابل وتضاد مع الشعور مبرزاً بينهما في المضمون وفي قوانين النشاط . أما أدلر فلم يجد تضاداً بين المنظمتين النفسيتين ، ولم ير اختلافاً بين قوانين نشاطهما . فالفرق بين المريض والسوى لديه ليس فرقاً في قدر النشاط الخاص لمنظمة من المنظمتين ، بل أساسه في الهدف التعويضي . لذلك كان مفهوم اللاشعور هو نقطة الخلاف الجوهرى مع مدرسة التحليل كما كان نقطة الانشطار ومدعاة الاستقلال بنظرية نفسية خاصة :

ومع ذلك لا ينفي أدلر فكرة اللاشعور تماماً ، بل يجد فيها فائدة لنظريته ولعلاجه .

تتلخص نظرية أدلر في اللاشعور في أن هناك تفاوتاً كبيراً بين الأفراد في قدر تأثير سلوكهم بأهداف واقعية يشعرون بها أو بأهداف لاشعورية لكونها تخيلاً

لأهداف لا توافق الواقع مما يدفع الشخص إلى أبعادها عن حيز شعوره . أما ما يدفع إلى أبعاد الأهداف الوهمية إلى حيز اللاشعور فهو الخوف عليها من التحطم في احتكاكها بالواقع عند تحقيقها والحفاظ عليها بنسائها . بعبارة أخرى ليس اللاشعور نتيجة الكبت — كما يقول فرويد — بل نتيجة حاية أهداف لا واقعية من ضغط الواقع . لذلك كان اللاشعور لديه هو أى نشاط وكل نشاط يجرى بعيداً عن الشعور . أما الشعور — بما له من إمكانيات التفكير اللغوى الرمزي ، فهو الثرى بمادته وموضوعاته ووظائفه . ويمكن من هذا التحديد أن نجد معنى للضمير Conscience . فالضمير ينبع من الجماعة التي تسكب على الطفل معايير محددة للوصول إلى أهدافه بحيث يصبح التفكير والالتزام بهذه المعايير — وهو نشاط شعورى — هو الضمير : وأهمية الأمر هنا تركز على نشأة اللاشعور . يرى فرويد أن اللاشعور أقدم من الشعور لأن الشعور قائم عليه : أما أدلر فقد أرجأ نشوء اللاشعور إلى سن متأخرة باعتباره نتيجة لأساليب الجماعة في خلق نواة الضمير :

على هذا الأساس تختلف نظرية أدلر عن نظرية فرويد في تفسير الأحلام . فأساس التفسير عند فرويد وجود هوة بين الحياة الشعورية الممارسة في اليقظة وبين الحياة اللاشعورية المعاشة في النوم والمسئولة عن الأحلام . أما أدلر — وقد جعل اللاشعور من قوام الشعور — فإنه يرى غير ذلك . يفسر أدلر الأحلام بوصفها تحقيقاً لغايات ، تماماً كالسلوك اليقظ . فما دام الشخص هو نفس الفرد يقظاً كان أو نائماً فلا بد وأن ما يحدد سلوكه في الحالتين واحد . بذلك تناقض أدلر تناقضاً خطيراً مع فرويد . ففرويد يرى في الأحلام تحقيقاً لرغبات قديمة بينما يرى أدلر فيها تحقيقاً لأهداف مستقبلية . وإذا ما كان الحلم تحقيقاً لرغبة فإنما لخدمة نزعة السيطرة والقوة .

ويرى أدلر أن للأحلام تأويلين :

تأويل ذكرى وآخر أنثوى ، تماماً كأسلوب الشخص في حياته . فأحلام الذكور تؤول في إطار الغاية من النشاط الذكري وهو الحصول على السيطرة والقوة . أما أحلام الإناث ، فلأنها وإن كانت تتشابه مع أحلام الكبار ، إلا أنها ذات طابع أنثوى في تحقيق السيطرة والاسترجال .

تعقيب على الكتاب

لا شك أن أدلر لم يعبر تاريخ الحركة الكشفية للنفس دون أن يترك فيها أثراً . فرغم أن علم النفس الفردي كحركة تعطل بل كاد أن يتلاشى تقريباً بعد وفاته ، إلا أنه قد ترك في معجم علم النفس مجموعة من

المفاهيم لن تتمحى ، وخلف وراءه فكرة العبادة النفسية للأطفال التي يوجه فيها الوالدين مع المربين لتحقيق مجال للشباب السوى لارغبات المبكرة . وحركة كهذه - رغم سرعة انتشارها ثم انطفائها - لا بد وأن تكون ذات قيمة إنسانية لأن التحمس لها يدل على إصابتها صدى في النفوس ، وانطفاءها يشير إلى أن أدلر كان له تأثير شخصي على تلك النفوس مما جعل وفاته موافاً لحركته . لذلك يجعل بالتأمل في حركة علم النفس الفردي أن يركز الاهتمام على الدور الذاتي الذي لعبه أدلر في المد والجزر اللذين أثرا في هذا العلم . والواقع أن التركيز على هذا الدور هو نفسه مبحث في النفس يمكن أن نطبق فيه نظرية علم النفس الفردي ذاتها لاجلاء الغموض عما أصابها .

مقتطفات من أقوال أدلر

في علم النفس الفردي :

العصابي - ما تستبدل سمات خبيثة من التحدى والثورة وعلامات الاعتراض ، كل ذلك يحدث فجأة : والاستبصار الدقيق يكشف لنا مزجاً من الخصائص السلبية والإيجابية رغم أن هناك ميلاً دائماً إلى تغيير الطاعة الأنثوية إلى تحدى ذكرى . . . إن التقليل من شأن المرأة أمر عام في العصاب . . . فلم أصادف مريضاً عصابياً من الذكور لم يظهر لديه بصورة أو بأخرى تحقير للإناث ، وفي نفس الوقت للذكور أيضاً .

في الاسترجال :

« إن صورة الحياة النفسية للطفل ، تظهر عادة بوضوح وكأنها تضخم سمات سوية في المعتاد ، كالعجز الطفل والحاجة للتدليل والحنان تتطور لتصبح قلقاً وخوفاً من الوحدة وحياء وخجلاً وخوفاً من الأغراب وزيادة في الحساسية والخفر والخوف من عواقب

« إن علم النفس الفردي قد أصبح الآن علماً دقيقاً له موضوعه المحدد . ولا يأتي هذا الانحياز من مجرد موقف وقصد مؤسسه ، بل من منطق قوى في معالجة ظواهر تبادل الارتباط ببعضها . ولن نوافق أبداً على تغيير أسس علم نفس إنساني مستقر وأن نتبنى غيرها بدلاً عنها . ولن نكون بحاجة للقيام بمبحث خاص في العوامل الجنسية إلا بعد فحص جوانب أخرى من الحياة النفسية . إن علم النفس الفردي يغطي نطاقاً كلياً لعلم النفس وفي مسح واحد . وكنتيجة لذلك يستطيع أن يرينا الوحدة غير المتجزئة للشخصية » .

في القصور والتعويض :

« . . . والسمات الطفولية . . . وفي اختصار سلبية الطفل ، سرعان - وفي حالات الأفراد ذوي الاستعداد

الأفعال ، باختصار ، إنها توحى بسمات أثنوية
لا تخططها في الطفل .

(ب) الأثنى أحط ، وباستجاباتها تعطى مقياساً
لقوة الذكر .

في الغائية :

وفي الأحلام :

«...إنا لا نستطيع أن نفكر أو نشعر أو نريد
دون إدراك لهدف ما... فإذا اتسنا في أى ظاهرة
نفسية ما يهين لنا أى تفهم للشخص لم نستطع ذلك
إلا إذا نظرنا إليها معتبرين أياها استعداداً لغاية معينة
... لأن الغاية التى تميز السلوك النفسى تحدد لمختلف
ضروب النشاط الإرادى وغير الإرادى سبلاً معينة
ينبغي أن تسير فيها حتى تبلغ الهدف الذى عين لها .

«إن معرفتنا الظاهرة بالمستقبل لا بد وأن تستمر
باقية في لاشعورتنا... فالحلم ليس وسيلة للوصول إلى
موضوع مستقبل بل هو ظاهرة إضافية... ففي الأحلام
تحدث كل المراحل المتوسطة في التوقع وكأنها مقادة
من الأصل بهدف محدد وباستغلال خبرات
شخصية .

في اللاشعور :

وفي العصاب والعدوان :

« يمكننا أن نتعرف على قضايا اللاشعور عند تحقيق
الهدف العصابى في ضوء هاتين الحقيقتين :
(أ) العلاقات الإنسانية - وفي كل الظروف -
تمثل صراعاً :

«إن العصابى يشعر بأنه مجرم فيصبح حياً شديداً
الميل للانصاف ، لذلك يتحدد اتجاهه بتأثير الهم الدائم
بأنه شرير محكوم بنزعات جنسية لا ضابط لها ، مستسلم
لاستمتاع لا حد له وقادر على ارتكاب أى جرم » :



مانون ليسكو بريقو

بصم

الدكتور كوزعبي السلام

منهج البحث

مكانة . وفي عام ١٧٢٧ شعر بأنه قد فقد السيطرة على نفسه ولم يعد يستطيع إرغامها على السير في الطريق الكهنوتي الذي لم يكن يميل إليه . فهرب من كاتدرائية سان - جرمان - دي - برى . ولما أخذت الكنيسة تلاحقه اضطر إلى الهرب إلى إنجلترا ثم إلى هولند . وظل يعيش في الخارج طيلة سبع سنوات .

وفيا بين عامي ١٧٢٨ و ١٨٣٢ نشر « مذكرات رجل ذي مكانة » في سبعة أجزاء ، وكذلك « قصة السيد كليفلاند » ، الإبن غير الشرعي لكرمويل ، في ثمانية أجزاء . كما أصدر مجلة دورية للإعلام والنقد كان هو محررها الوحيد وقد سهاها « ما لنا وما علينا » . وفي عام ١٧٣٥ عاد القس بريقو إلى فرنسا ، والتحق من جديد بكنيسة البندكتان ، وعين مرشداً خيرياً لدى أمير كوتني . واستقرت به سبل الحياة في باريس . ولقد كان نشاطه الأدبي كبيراً جداً ، وكان لا يكل ولا يمل . فنشر فيا بين عامي ١٧٣٥ و ١٧٤٠ « عيد كليرن » وترجم ثلاث قصص للروائي الإنجليزي الكبير ريتشارد سويد وهي : بامبلا (١٧٤٢) ، وكلاربسا هارلو (١٧٥١) و « جرانديسون » التي لم تنشر إلا في عام ١٧٧٥ . كما بدأ في كتابة « التاريخ العام للأسفار »

حياة القس بريقو ومؤلفاته . قصة مانون ليسكو ، ملخصها وتحليلها وما أتت به من أفكار جديدة . أثرها على الإنسانية . مقتطفات منها .

حياة القس بريقو ومؤلفاته

تعتبر حياة القس أنطوان فرنسوا بريقو في حد ذاتها قصة من أطرف قصص المغامرات ، ففي بدء حياته التحق بمدارس اليسوعيين ثم انخرط جندياً بالجيش . وفي هذه الفترة من حياته شعر بعاطفة قوية جامعة كادت تحطم حياته .

ولقد بذل الكثير من الجهد لكي ينسى ، ثم ظن أنه واجه السلوى في التحاقه بكنيسة « البندكتان » في عام ١٧٢٠ فالتحق بها وهناك درس علم اللاهوت وقام بتدريس العلوم الإنسانية ، ونصب قساً عام ١٧٢٦ . وقد نجح في الوعظ نجاحاً كبيراً وكان لخطبه في هذا المجال صدى عظيم .

ولم يستطع القس بريقو أن يتغلب على ميله الأدبي للكتابة فأخذ يكتب في السر « مذكرات رجل ذي

ثم تاريخ آل كوندى . وخلال سنوات حياته الأخيرة فكر في كتابة سفر كبير عن أجداد الدين للمسيحي ، إلا أنه مات بالسكتة القلبية دون أن يتمكن من تحقيق أميته هذه .

ورغم كثرة ما كتب القس أنطوان بريشو فإن أهم كتاباته والجزء الذى أورثه منها للإنسانية هو الجزء السابع من « مذكرات رجل ذى مكانة » الذى نشر عام ١٧٣١ ، ويحتوى هذا الجزء على : « القصة الحقيقية للفارس دى جريو ومانون ليسكو » . وما لبث ذلك الجزء من المذكرات أن لاقى نجاحاً هائلاً فى فرنسا وكانت النساء يخطفنه ويقرأنه وهن ينفقن اللوموع مدراراً . ثم أصبح هذا الجزء ينشر بمفرده منفصلاً عن بقية المذكرات ، كما كان له أثر كبير على الحركة الأدبية الإنسانية عامة ، كما سترى فيما بعد .

قصة مانون ليسكو

ملخصها وتحليلها

يعتقد النقاد جميعاً بلا استثناء أن العاطفة المائلة المخطئة التى تفنن القس بريشو فى وصفها وأبدع فى نقلها إلى قلوب القراء فى « قصة مانون ليسكو » هى قصة حبه هو الذى صادفه فى مطلع شبابه . فهو يقص فيها قصة حب الفارس دى جريو وعاطفته الجامحة نحو امرأة لا تليق به هى مانون ليسكو ، ثم انحداره معها إلى أحط درجات الخجل والعار . وتفيض القصة بالحقائق الأثمة إذ أن الفارس دى جريو كان يتألم طيلة سر أحداث القصة من حبه ومن ضميره ، فكان يصارع هذا طوراً وذاك أطواراً بلا جدوى كما يقول فى بداية القصة لصديقه تيرج : « لا بد أنها الصديق العزيز تيرج أن يكون عطفك على كبيراً أو مبالغاً فى الكبر ما دمت تؤكد لى أنه يعادل آلاى . إننى أخجل من أن أدعك تشاهد تلك الآلام إذ أنى أعترف أن

سبها غير مشرف : إلا أن تأثيرها موثم للدرجة أن المرء لا يحتاج لأن يحبنى كما تحبنى أنت لكى يتأثر بها » (١) . وكان دى جريو قد انتهى من إتمام دراسته فى مدينة أميان . وفى الليلة السابقة لمغادرته للمدينة والعودة إلى منزل والديه التقى بمانون ليسكو . ولقد بادرت الفتاة بما لها من جبال فائن صارخ وحركات ماجنة إلى إغرائه وسرعان ما وقع الفقى الغر يتخبط فى شرك إغرائها . واتفقا على الحرب فى عربة الركاب ونفذوا الخطة التى رسمها سوياً واستقر بهما الأمر فى باريس . ولم تكن الفتاة فى أول الأمر تحبه ، بل كانت تحب حياة المحون واللهو والملايس الفاخرة والمال الكثير . فأخذت تحونه دون أدنى شفقة ولا رحمة لحبه وإخلاصه وسداجته . ولما أدرك دى جريو اليأس من إصلاح حالها قرر هجرها واللجوء إلى دير سان سوبليس بحثاً عن السلوى والنسيان . وهناك زارته مانون وتحدثت إليه فى قاعة الاستقبال . وما أن رآها حتى استعرت نار حبا فى قلبه من جديد فأسلم لها قياده وتبعها كالكلب الأمين . وسافر الحبيبان إلى شايو حيث أقاما فترة من الزمن .

وهناك دأب أخو مانون ، وهو شاب مستهتر فاسد الخلق ، على ابتزاز أمواله بلا هوادة ، ثم حدث حريق أكل كل ما كان يملك من مال قليل . فكيف يمكنه والحالة هذه أن يظل محتفظاً بمن يحب وهى التى لا تعيش إلا غارقة فى الذهب ؟ لقد اضطر دى جريو إلى الاستدانة والغش فى اللعب ولكن كل ما كان يكسبه فى اللعب كان يسارع المحيطون به فيبذرونه . ولقد حاولت مانون ، بالاتفاق مع دى جريو أن تغش ج . م المعجوز الذى سارع بالقبض عليها . وتمكن دى جريو من الهرب من السجن بعد أن قتل أحد الخدم . كما تمكن من مساعدة مانون على الهرب

بمساعدة خادم آخر . وحاول الاثنان الانتقام من ج . م العجوز في شخص ابنه الذي كان ولوعاً بمانون ، وانتهى بهما الأمر إلى أن قبض عليهما من جديد وأودعا السجن .

وأطلق سراح دى جريو ، أما مانون فقد رحلت إلى لوزيانا . وحاول دى جريو تدبير كمين للعربات التي تحمل اللاتي يتم ترحيلهن إلى لوزيانا ومن بينهم مانون ، إلا أن أعوانه تخلوا عنه في اللحظة الحاسمة . فلم يكن أمامه إذن إلا أن يتبع مانون إلى نيو أوليانز ، وأن يلتحم في مبارزة من أجلها يجرحها بعدها عنوة هاربين إلى الصحراء الواسعة . وهناك تموت مانون من التعب والإجهاد بعد أن طهر الألم نفسها . وبهم دى جريو على وجهه أياماً بعد موتها حتى يلتقي بصديقه نيرج الذي قلم ليعود به إلى بلاده . ويعود دى جريو هكذا إلى فرنسا وقد أصبح هيكلاً معطماً .

تعتبر قصة «مانون ليسكو» مرآة تعكس أخلاق القرنين وطبائعهم في زمن القس بريفو . فقد تميز هذا الزمن بالتحلل من قواعد الأخلاق والتساهل الشديد في احترام الفضيلة . ونلاحظ أن دى جريو حين ينزل إلى أعماق نفسه ليحاسبها ، وحين يتألم من وخز ضميره ، نلاحظ أنه متساهل مع نفسه أشد التساهل فهو يقول : «لما لم يكن مع كل هذا في مجمل سلوكي أي شيء عس شرفي أي مساس ، على الأقل حين أقيسه بشرف الشبان في بعض الأوساط ، ولما كانت العشيقة لا تعتبر أمراً شائناً في ذلك القرن الذي نعيش فيه ، ولما كان اللجوء إلى بعض المهارة من أجل استجلاب الحظ في اللعب لا يعتبر مشيناً . . .»

وهكذا نرى أن فساد دى جريو ما هو إلا جزء من فساد الشبان المعاصرين له ومن فساد القيم الخلقية التي تميز العصر كله . كما يعتبر القس بريفو من أوائل من بادروا بالكتابة عن الهجرة إلى المناطق الحارة البعيدة .

ولقد أفاض في قصته عن الكتابة عن المهاجرين إلى لوزيانا ، وكان هذا أمراً شائعاً حوالي عام ١٧٢٠ ، كما اعتمد في سرده على قصص حقيقية سمعها من المسافرين إلى تلك الجهات ، وفصل الحديث من ظروف الحياة في العلم الجديد في ذلك الوقت تفصيلاً . ويعتبر ذلك تجسيد في الأدب إذ من بعده سوف يختار برناردان دى سان بير «جزيرة فرنسا» التي تسمى الآن بجزيرة موريس مسرحاً لقصة العالمية : «بول وفرجينى» . ويأتى من بعده شاتوبريان فيفيض بكلماته البليغة في وصف الأراضي الشاسعة والغابات المحيطة بالمسيحي ، وذلك في قصته «أثالا» . وبعد ذلك ستظل البلاد البعيدة الحارة حليماً يراود الكتاب الرومانسيين وشعراءهم حتى بودلير الذي يكتب في قصيدته «دعوة إلى الرحيل قائلاً : «يا طفلي ، يا أختي ، فكرى في المتعة التي سوف نصادفها لو رحلنا معاً إلى هناك . . .» ولم يقتصر تأثير القس بريفو في هذا الصدد على الأدب الفرنسي بل تعداه إلى الأدب الإنجليزي وغيره من الآداب .

أثر قصة مانون ليسكو على التراث الإنساني

إلا أن هذا التجديد الأدبي ، رغم ما له من قيمة ، لم يكن هو السبب في نجاح قصة «مانون ليسكو» وخلودها . فإذا كانت تلك القصة قد أصبحت من التراث الإنساني الخالد فما ذلك إلا لما تضمنته من وصف للعاطفة التي لا تقاوم والتحليل النفسي العميق للصراع بين الفضيلة والرذيلة ، بين الخير والشر ، بين الروح والجسد .

ولقصة «مانون ليسكو» في هذا المجال جانبان أحدهما كلاسيكي والآخر رومانسي .

أما عن الجانب الكلاسيكي فقد عثر القس بريفو في التحليل النفسي على حقيقة إنسانية جعلت قصته تعتبر تحفة من التحف الكلاسيكية . ولقد خلق الجو الملائم لتولد عاطفة جاحدة . ذلك أن مانون : تلك الفتاة

الرائعة الجمال الماجنة الحركات والتي لا تؤمن بأى قيم أو مبادئ خلقية ولا تخجل من التعبير بمختلف الطرق عن شهواتها البهيمية ، ولا تستطيع مقاومة إغراء الجسد أو المال ، مثل تلك الفتاة قد خلقت لتسحر الأغرار من الشبان وتقدر على أن تجعل من شاب برئ مثل دى جريو العوبة فى يدها . وما هى فعلا تجعل منه العوبة فى يدها تأخذها متى تشاء وتبذلها متى تريد . ويحاول الشاب الساذج أن يقاوم صهرها . وتتنازعه آلام الحب ووخز الضمير ولكن دون جدوى فقد أعماه الحب وأخضعه لسلطانه كما يخضع الكلب الذليل : وهو يعلم الى أى درك أسفل يتقاد . لقد ارتكب دى جريو جريمة قتل ، وسرق وغش فى اللعب وسجن ، وهو الشاب ذو الثقافة الدينية الذى نشأ فى بيئة صالحة . وهو يدرك تمام الإدراك بشاعة ما يرتكب من جرم ولكنه يفسر صراعه هذا قائلا :

« إن من واجبي أن أنصرف طبقاً لما عليه على فكرى ، ولكن هل التصرف ملك لى ؟ » .

إن مأساة دى جريو هى مأساة أورست بطل مسرحية أندروماك لراسين حين يجد نفسه متقاداً لعاطفة عمياء لهرميون ، وعبثاً كان يحاول نسيانها أو مقاومة ما كتبه عليه الأقدار من لعنات . وهى كذلك مأساة « فيدر » بطله المسرحية التى تحمل اسمها حين تحاول مقاومة العاطفة المحرمة وتتوسل إلى القدر أن يرحمها ، ولكن القدر حين يكتب شيئاً على الإنسان لا يرحمه ولا بد للإنسان من أن يطاقى الجبين ويرضخ لما كتب عليه .

وهكذا نجد أن القس بريفو فى قصته « مانون ليسكو » قد انتحى نحو كبار الكتاب الكلاسيكيين ، وأنه قد ألجأ فى قالب قصصى أحد موضوعات مسرحيات راسين :

هذا هو الجانب الكلاسيكى لقصة « مانون ليسكو » أما الجانب الرومانسى فهو يتلخص فى أن القس بريفو قد أدخل فيها إيدولوجية تعتبر غريبة على العصر الذى عاش فيه ولن تظهر فى الأدب بوضوح إلا فى عصر الرومانسية . إن دى جريو يرى بصراحة أن عاطفته تغفر له جميع أخطائه . وهو يقارن بين السعادة التى يمنحها له الحب والجنة التى يعده بها الدين وتعهده بها الأخلاق والمثل العليا فيجد أن سعادة الحب أسرع وأضمن وأحق بأن يعطى الإنسان خلفها وهو يقول فى ذلك : « إن الحب رغم أنه كثيراً ما نخدعنا إلا أنه يعطينى على الأقل بألوان من الرضا والسعادة بينما يطلب منى الدين أن أزاول ألواناً من الحزن والعذاب » . وهكذا نراه بهذه الأفكار التى يعبر عنها بعد تفكير وتأمل طويلين يحطم جميع الحواجز الدينية والخلقية والقيم التى ينشأ عليها المجتمع والأسرة . ونراه يتحدى اللعنات التى تنصب عليه من كل جانب ولكن المزيمة تلحق به فى النهاية فيخر صريعاً ضحية لقرده على قيم الدين والمجتمع وضحية لثورته النفسية . وهو بهذا كله يذكرنا برينيه بطل الكاتب شاتوبريان ، وهو من طليعة الرومانسيين ، إلا أن دى جريو أكثر واقعية من رينيه ولا يهيم مثله فى الخيال وإنما يستند فى عاطفته على الواقع ، وهو يذكرنا كذلك بهرنانى بطل فيكتور هوجو ولكن فى صورة أبسط وأقل ضجيجاً . كما يذكرنا دى جريو ، ربما قبل رينيه وهرنانى ، بسان برو بطل قصة « هلويز الجديدة » لجان جاك روسو فى صراعه النفسى بين القيم الخلقية والاجتماعية وبين العاطفة التى لا تقاوم . وهكذا نرى أن القس بريفو فى قصته هذه قد سبق عصره وبشر من بعيد بما قبل الرومانسية وبالرومانسية .

وثمة أفكار أخرى جديدة أدخلها القس بريفو فى قصته لأول مرة فى تاريخ الأدب ، واعتبرها الرومانسيون من بعده من صميم أدبياتهم الأدبية . ومن

المتكلف المتصنع التي كانت تكتبها سيدات مجتمع المتحذلقات كالآنسة دي سكودرى .

وفي القرن الثامن عشر ، وقبل نشر القس بريفو لقصته « مانون ليسكو » ، اختار ماريفو في قصة « حياة ماريان » بطلته فتاة صغيرة من أصل عريق تنشأ نشأة فقيرة وتنتهى بعد سلسلة من المتاعب بمعركة أصل أسرتها وتزوج من شاب عريق مثلها كانت قد أحبته قبل أن ينكشف لها ماضى حياتها وتعرف من هى . وهكذا نرى أن أحداً قبل بريفو لم يجعل من العاهرة بطله لقصته .

والواقع أن مانون ليست عاهرة أو بغيًا بالمعنى المتعارف عليه . وإنما هى فتاة مستهتره بجميع القيم والمبادئ الخلقية . يفشل أهلها في توجيهها فيقررون إدخالها أحد الأديرة حتى يحولوا بينها وبين استمراء حياة الفساد . ولكنها تلتقى . وهى في الطريق إلى الدير . بدى جريو فتقرر للفرار الحرب معه من هذا المصير الذى يدهره لها أهلها والذى كانت تراه بشعاً مشنوماً لا يتلاءم مع طبيعتها . فتهب تنسج حوله شباك لإغرائها التى ما لبث الشاب الساذج أن وقع فيها . وهى رديئة المعدن وكأن الشيطان قد تجسد جسمها فأخضعه للشهوات وحب المال . ولم يعرف قلبها الحب الحقيقى ونبل التضحية ولا يرتفع ويسمو إلا في نهاية القصة . ومع ذلك فكما نرى ثمة تشابه كبير بينها وبين طبيعة البغى أو العاهرة مما حدا بالنقاد إلى الاعتقاد بأن الرومانسيين حين جعل بعضهم من البغى بطله لقصصهم قد استوحوا هذه الفكرة من قصة « مانون ليسكو » . وقد استطاع القس بريفو في نهاية قصته أن يستدر عطف القراء ودعوتهم على هذه الفتاة بعد أن تظهرت من دنس الشهوات وسمت نفسها بالحب الحقيقى . كما أبدع في وصفه المؤثر لميتها وسط الصحراء العريضة الساحلة .

هذه الأفكار اختيار الفتاة الماجة بطله للقصة . فإذا تتبعنا تاريخ القصة في الأدب الفرنسى ابتداء من العصور الوسطى حتى القس بريفو نجد أنه هو أول من أعطى مثل هذا الدور لفتاة ماجة ساقطة . فقد كانت القصة في العصور الوسطى « كقصص الورد » مثلاً ، خيالية تجري في جو من نسج خيلة الكاتب أو الشاعر ويغلب عليها تأثير ميثولوجيا اليونان أو الرومان . ففي قصة الورد هذه يقص علينا جيلوم دي لوريس . في النصف الذى كتبه منها : حلماً رآه . فهو يقترب من مملكة إله الحب التى يحيط بها سور مرتفع تزيينه عشرة تماثيل هى : الكراهية والحداق والحسة والكذب والجشع والبخل والحسد والحزن والشيخوخة والفقر . وتقوده السيدة وازور إلى حيث يجلس إله الحب وسط الحدائق الغناء فيرميه بخمسة من رماحه ويعدد له ما يطلب إليه تنفيذه من شروط . ثم يقترب الشاعر من الورد ، وهى ترمز للحبيبة . ويقوم على حراستها الخجل والخوف والخطر وسلاطة اللسان . ورغم نصائح سيدة العقل فهو يقترب من الورد ويقبلها . وتوقظ سلاطة اللسان الغيرة التى كانت نائمة فتقيم قلعة تحبس فيها من تولى إرشاد الشاعر إلى مكان الورد واسمه « الاستقبال الحسن » . وتنتهى القصة أو تتوقف بأن يسلم الشاعر نفسه لليأس دون أن يتمكن من اقتطاف الورد .

وفي القرن السابع عشر يغلب على القصة طابع الحب بين الرعاة إلا أنه حب مثالى بين أناس لا يشبهون الرعاة في شيء ويعيشون في جو سحري من نسج خيال المؤلف يقدر فيه الشاب حبيبته ويكرس حياته من أجل حبها وتحقيق جميع رغباتها ونزواتها . هذا بخلاف قصص الحب التى تجدد في قصور الأمراء والنبلاء مسرحاً وتصور دنياهم وتقاليدهم وحفلاتهم وسهراتهم كقصص « أميرة كليف » لدام دي لا فاييت . أو قصص الحب

ولقد تأثر فيكتور هوجو بهذا الموضوع وجعل من العاهرة بطله لبعض مسرحياته وقصصه كـ «ماريون دى لورم» (١٨٣١) وقصته البؤساء (١٨٦٨). إلا أنه حور موضوع هذه الأخيرة من فتاة مستهتر لا تسطيع مقاومة شهوات الجسد إلى بطله تضعها المقادير في ظروف قاسية ويدفعها الفقر دفعا إلى بيع جسدها لإطعام طفلها. كما التقط بلزاك هذا الموضوع وعالجه معالجة واقعية. وضمن قصصه التي أراد أن يعطينا فيها فكرة كاملة عن المجتمع في عصره كرس إحدى قصص «الكوميديا الإنسانية» للعاهرات وهي: «هريق العاهرات وبؤسهن». كما تبنى ألكسندر دوماس الابن فكرة العاهرة البطله في قصته المعروفة: «غادة الكاميليا» (١٨٥٢): فصور لنا في أول القصة العاهرة مارجريت جوتييه في الصورة المألوفة للعاهرة بجشعها واستهتارها وقلها المتحجر. ثم ما تلبث أن تصادف الحب الحقيقي فتدثر إليها طبيعتها الأولى وتتحول إلى امرأة أخرى طيبة القلب غلصة تعرف معنى التضحية النبيل فتضحى بنفسها من أجل سعادة من تحب وتموت على فراش المرض وقد ارتفعت إلى أقصى ما يمكن أن ترتفع إليه النفس البشرية من سمو. ولقد كان ثمة إجماع لدى الكتاب الفرنسيين على أن البغايا وإن قست عليهن الظروف إلا أنها لم تجردهن من إنسانيتهم. فإذا ما تهادت لهن الظروف الطيبة وصادقتهن القلوب الرحيمة المتساعة ظهرت صفاتهن الطيبة من جديد. وفي هذا يقول ج. ميشليه: «إن النساء سافكات الدماء اللاتي ارتكبن عملا إجراميا بدافع الغضب أو الغيرة لم يفسدن فساداً تاماً. فإذا أحسن استخدام ما لديهن من طاقة لوضعنها كلها في الحب والأسرة وأصبحن ناعجا حقيقيه. وينطبق هذا الكلام على شهيدات أو قديسات الدعارة اللاتي خضعن لهذا المصير بدافع حبهن لأنبائهن أو لأداء واجبهن كأمهات،

من يعتقد أنهن قد تدنس؟ إن قلبهن المظلم والذي هو في الحقيقة أنقى من أى قلب آخر متعطش إلى الشرف والحب، وليس ثمة من هو أجدر منه بالحب»^(١)؛ ويؤيد الكاتب المحدث رومان رولان في هذه الفكرة نفسها، فهو يرى في قصته «النفس المسحورة» أن الإنسان مكون من جانبين: أحدهما نبيل وهو النفس والآخر وضعيع وهو الجسد. فإذا تدنس الجسد أمكن تطهيره أما تدنيس النفس فهذا ما لا علاج له. وفي هذا تقول بطله القصة أنيت ريفير: «لقد دنست جسدي ويداي وإنى لأغسلهما في عتف. أما قلبي فهو ما زال سليما لم يمس ولم يصل الوحل إليه»^(٢).

ولقد تأثر كتاب القصة في مصر منذ بداية هذا القرن بموضوع العاهرة وإمكان تحويلها إلى امرأة فاضلة، فكتب نجيب الحداد قصة «إيفون مونار» التي لاحظ الجميع لدى نشرها أوجه التشابه بينها وبين قصة فيكتور هوجو «البؤساء»، إذ أن كلتا البطلتين، فانتين في «البؤساء» وإيفون في «إيفون مونار» قد تعرضتا لإغراء أحد الشبان الذي ما لبث أن تخلى عنها، وكانت ثمرة هذه العلاقة طفلة بريئة تضحى الأم بنفسها من أجلها. كما لاحظ الجميع تشابها بين تلك القصة وقصة «غادة الكاميليا» لـ ألكسندر دوماس الابن حيث أن كلتا البطلتين قد أعادها الحب الحقيقي إلى طريق الفضيلة والنبيل والتضحية السامية؛

ولقد أبدع القس ريفرو في تصوير مانون في آخر لحظات حياتها وهي تحتضر أمام عيني عاشقها دى جريو فزاه يقضى الليل إلى جوارها يحيطها بحنانه وعطفه ووجهه غله يبعث عنها شبح الموت الرهيب. وتبذل هي أقصى ما في جسدها المضني من بقايا قوتها الزائلة لتخفي

(١) ج. ميشليه «المرأة» ص ٤١١، ٤١٢ طبعة هاشيت.

(٢) رومان رولان «النفس المسحورة» ص ٤٩٥، طبعة

إليان ميشيل.

حياة جليدة في الأدب الفرنسي عامة وفي فن القصة خاصة ، فأصبحت العاطفة الجياشة المسيطرة التي يضعف البطلان أمامها وتعصف بكيانهما عصفاً هي المقوم الرئيسي للقصة بعد أن كانت لدى الكلاسيكيين ومن سبقوهم ومن تلوهم من كتاب القصة في بداية القرن الثامن عشر من أمثال ماريفو حدثاً ضمن أحداث أخرى كثيرة وواحداً من أهداف الكاتب الروائي لاهدافه الرئيسي . كما أدخل القس بريفو في قصته أفكاراً جديدة كوصف البلاد البعيدة واختيار العاهرة بطله للقصة مما تأثر به كثير من أصحاب الأفلام الخالدين كما رأينا .

مقتطفات من قصة مانون ليسكو

ولعل فكرة القارئ عن قصة « مانون ليسكو » لا تكتمل وتصبح واضحة إلا لو قرأ مقتطفات من روائع ماخط القس بريفو فيها بوحى من عاطفته الصادقة ، وقد أطلق لقلمه العنان يعبر في صراحة وبساطة عما يجيش في نفسه من مشاعر فائقة متضاربة : ففي النص الذي تجد ترجمته فيما يلي يقص علينا الفارس دى جريو كيف نجحت مانون في إغرائه من أول مقابلة لها :

« ورغم أنها كانت أصغر مني سنّاً فقد ثقلت بمعاملتي دون أن تبدى أى شيء من الضيق بها : وسألها عما أتى بها إلى أميان ، وعما إذا كانت تعرف أحداً بهذه المدينة . فأجابت في لباقة بأن والديها أرسلوها إليها لكي تصبح راهبة . وكان الحب الذي غزا قلبي منذ لحظة قد جعلني أرى الأمور بوضوح ، قرأت في هذه اللحظة ضربة قاضية لجميع آماني ورغباتي . وتحدثت إليها بطريقة جعلتها تفهم مشاعري إذ أنها كانت تفوقني كثيراً في التجارب : لقد أرسلوها رغم إرادتها إلى الدير ، وهذا بلا شك لوضع حد ليوها إلى اللهو التي كانت قد تبذرت والتي تسببت فيما بعد في كل ما أصابها

هذه آلامها ، ولكنها ما تلبث أن تلفظ آخر أنفاسها ، فيجلس إلى جانبها يتأملها وقد عزت عليه الدموع . ولولا خوفه من تعرض ذلك الجسد الحبيب المسجي أمامه ، والذي تجرد هو من ملابسه ليغطيه ، التعفن والتحلل ، أو من اجتذابه للوحوش الضارية لما تردد في الجلوس إلى جواره حتى يقضى هو الآخر نحبّه ، وتبعث فيه هذه الأفكار العزم فيهب بحفر لحبيته قبراً بأظافره يسجها فيه ويغطيها بيديه بالرمال وهو يود لو كانت هي التي تقوم بالنسبة له بهذه المهمة البغيضة . ولقد أعجب الرومانسيون ومن مهدوا لهم من أمثال جان جاك روسو وبرناردان دى سان بيير وشاتوبريان بهذه الميتة الموثرة فأخذوا يتفتنون في وصف أمثالها استدراراً منهم للدموع قرائهم . فصور لنا روسو في قصته « هيلوز الجديدة » البطلة وهي تفرق أمام أعين حبيبها وأولادها ، وصور لنا برناردان دى سان بيير في قصته المعروفة « بولوفرجيني » البطلة فرجينى وهي تفرق في المم أمام عيني حبيبها بول الذي طال انتظاره لها وشوقه إليها . كما يعتبر مشهد دفن أتالا في قصة « أتالا » من أبدع ماخط قلم شاتوبريان . وكذلك استطاع فيكتور هوجو أن يؤثر في قرائه حين وصف احتضار فانتين في قصة « البؤساء » . ومن الميتات الشهيرة كذلك ميتة مارجریت جوتييه في قصة « غادة الكاميليا » إذ لفظت أنفاسها بين ذراعي حبيبها الذي هرع إليها في اللحظة الأخيرة بعد أن عرف حقيقة موقفها منه وما قامت به من تضحية من أجله ، وبعد أن كان المريض قد نخر عظامها وحولها إلى شبح ذابل هزيل . ولعل محمد حسين هيكمل قد تأثر بهذه الميتات لا سيما ميتة مارجریت جوتييه حين جعل بطلته زينب تموت بنفس مرضها وبعد أن أصبحت قاب قوسين أو أدنى من السعادة التي طال انتظارها لها .

وهكذا نرى أن قصة « مانون ليسكو » قد أثرت في التراث الإنساني تأثيراً كبيراً إذ انبثق منها تيار بعث

وأصابني من تعاسة . ولقد قاومت نوايا أهلها القاسية بجميع الحجاج التي استطاع أن يملأ بها حي الوليد وبلاغتي التي كونها الفلاسفة وعلما اللاهوت . ولم تبد هي أي شدة أو ازدراء . وقالت لي بعد لحظة من الصمت إنها تنبأ بأنها سوف تكون شديدة التعاسة ، إلا أنه يبدو أن تلك هي إرادة السماء ما دامت لا تترك لها أي وسيلة لتجنبها . ولم تدع لي رقة نظراتها ومسحة الحزن الساحرة التي كسبت وجهها وهي تنطق بهذا الكلام مجالا للتردد لحظة في إجابتي ، أو ربما كان الدافع لذلك هو قلبي الذي كان يجري إلى الضياع . وأكدت لها أنها لو أرادت التحقق من صلتى ومن العطف الذي لا حد له الذي توحى إلى به لكurst حياتي لتخليصها من طغيان أهلها ولإسعادها . وكلما فكرت فيما بعد في ذلك أصابني الدهشة : إذ من أين أنتنى كل هذه الجرأة والسهولة في التعبير عما يجيش في نفسي . ولكن لو لم يكن الحب يحقق المعجزات لما انحلوه إلهاً .

وتخون مانون حبيبها ويدبر أبوه خطة لاختطافه وإعادته إلى بيت الأسرة . ويمضى دى جريو حاملاً في باريس بعيداً عنها . ويتقدم إلى الجامعة لمناقشة بحث أعده في اللاهوت فتحضر مانون المناقشة ضمن من حضرها من سيدات المجتمع . ولندع دى جريو يقص علينا تلك القصة بنفسه :

« كنت قد قضيت في باريس حوالى العام دون أن أستفسر عن أخبار مانون . ولقد كلفني كثيراً في أول الأمر أن أعامل نفسي بكل هذا العنف . إلا أن نصائح تيرج الدائمة وتفكيرى أنا نفسى ، كل هذا جعلنى أنتصر على آلامى . ومرت الأشهر الأخيرة في هدوء حتى أنني اعتقدت أنني على وشك نسيان تلك المخلوقة الرائعة الخائنة إلى الأبد . وحين وقت مناقشة بحث عام في مدرسة اللاهوت ، فرجوت كثيراً من الشخصيات

المحترمة أن يشرفونى بحضورهم : وهكذا انتشر اسمى في جميع أحياء باريس وبلغ أذنى حبيبتي الخائنة : ولم تكن مانون متأكدة منه بعد أن أصبح مقروناً بلقب القس ، إلا أن بقية من حب الاستطلاع أو بعض الندم على خيانتها لي (ولم أستطع أبداً أن أثبت أي هذين الشعورين هو الذى دفعها) جعلها تهتم بذلك الاسم شديد الشبه باسمى . فحضرت إلى السوربون مع غيرها من السيدات لحضور مناقشة بحثى . .

ولم أدر شيئاً عن هذه الزيارة إذ من المعروف أنه توجد مقصورات خاصة بالسيدات في هذه الأماكن يختفن فيها وراء حواجز . وعدت إلى دير سان سوبليس وقد عمرنى الحمد والتقريط : وكانت الساعة السادسة مساء . وبعد لحظة من وصولي أخبرت بأن هناك سيدة تريد مقابلتي . وتوجهت فوراً إلى قاعة الاستقبال . يا إلهى ! أية رؤية مذهلة تلك ! لقد وجدت بها مانون . لقد كانت هي ، ولكنها كانت أجمل وأكثر بريقاً مما رأيته من قبل . لقد كانت في ربيعها الثامن عشر ، وتعدى عمرها كل ما يمكن وصفه . وكانت سماتها تعبر عن الرقة والوداعة والجادية ! كانت سمات الحب نفسه . لقد بدا لي وجهها كله كما لو كان عملاً سحرياً .

وتملكنى الارتباك لدى رؤيتها . ولما كنت لا أستطيع الحذر بسبب تلك الزيارة فقد انتظرت وأنا أغض الطرف وأرتعد أن تفصح هي عن السبب . إلا أن ارتباكها كان لبعض الوقت معادلاً لارتبائى . ولما رأت أن صمتى قد طال وضعت يدها على عينها لتخفى بعض الدموع . وقالت لي في خجل إنها تعترف بأن خيانتها تستحق كرهى ، ولكن لو كان صحيحاً أنني شعرت نحوها في يوم ما بالود فقد كان كذلك ثمة قسوة في تركها عامين دون أن أعنى بالسؤال عن مصيرها ، وأن هناك مزيداً من القسوة في رؤيتها أمامي بحالتها التي

توجد فيها دون أن أوجه إليها كلمة واحدة . ولقد كان اضطراب نفسي وأنا أستمع إليها لا يمكن وصفه .

وجلست وظللت أنا واقفاً وقد استدرت نصف استدارة دون أن أجروء على مواجهتها مباشرة . وشرعت عدة مرات في إجابات لم أجد القوة على إتمامها . وأخيراً بذلت جهداً كبيراً لأصبح في ألم : « أيتها الخائنة مانون ! أيتها الخائنة ! أيتها الخائنة ! » وكررت لى وهى تذرّف الدمع السخين أنها لا تدعى تبرير خيانتها . فصحت فيها قائلاً : « فإذا تدعين إذن ؟ » فأجابت : « إننى أدعى الموت إذا لم ترد إلى قلبك الذى لا أستطيع الحياة بدونه » . فقلت لها وأنا أذرف أنا نفسى دموعاً حاولت عبثاً حبسها : « اطلبي إذن حياتى أيتها الخائنة ، اطلبي حياتى إذ هى الشئ الوحيد الذى أستطيع أن أضحي به من أجلك لأن قلبى لم يكف لحظة عن أن يكون لك » .

ومن أروع ما كتب النفس بريفو في هذه القصة ، كما قدمنا ، وصفه لميتة مانون وسط الصحراء . فلنتركه يقص علينا آلامه بهذه المناسبة ويترك العنان لقلمه فينقل إلى قلوبنا كل ما قاساه من عذاب :

« وظللنا نسير ما استطاعت مانون المسير أى ما يقرب من فرسخين ، وذلك لأن هذه الحبيبة التى لا مثيل لها كانت ترفض دوماً التوقف قبل ذلك . ولما أضناها التعب آخّر الأمر اعترفت لى بأنه من المستحيل عليها مواصلة المسير . وكان الليل قد أرخى سدوله فجلستنا وسط سهل فسيح دون أن نجد شجرة نستظل بظلها . وكان أول همها هو تغيير ضهادة جرحى ذلك الجرح الذى تولت هى بنفسها تضميده قبل رحيلنا وعيثاً حاولت الاعتراض على رغبتها . ولو أننى رفضت أن أحقق لها الرغبة فى أن ترائى فى راحة وبعيداً عن الخطر قبل أن تفكر فى حياتها هى لقضيت عليها . فاستسلمت حيناً من الوقت لرغباتها وتلقيت رعايتها لى فى صمت وخجل .

ولكن بعد ما انتهت من إشباع حبها لى ، كيف لا يتدفق حبي لها بدوره حاراً ! لقد تجردت من ثيابي كلها حتى تصبح الأرض بالنسبة لها أقل خشونة بأن فردتها تحتها . وجعلتها توافق رغماً عنها فى أن أتحمّل من أجلها كل ما أستطيع تصوره من متاعب . وأخذت أدقّ يديها بقبلاقي الملتببة وبأنفاسي الحارة . وقضيت الليل بطوله ساهراً لى جوارها أتوسل لى السماء أن تجعلها تنام نوماً هادئاً لذيذاً . يا إلهى ! كم كانت توسلنى حارة ومخلصة ! ...

ولتصفحوا عني إذا كنت أختم فى كلمات قليلة قصة ذكرها يقتل نفسى قتلاً . إننى أقص عليكم مأساة لا مثيل لها من قبل . إن حياتى كلها قد كرست للبكاء عليها . ولكن رغم أنى أحمل تلك المأساة دوماً فى ذاكرتى إلا أن نفسى تتراجع فى ارتياح كلما حاولت الكلام عنها .

وكنا قد قضينا ردهاً من الليل ، وظننت أن حبيبتي العزيزة قد نامت فلم أكن أجروء على مجرد التنفس خوفاً من إقلاق نومها . ولاحظت لدى أول خيوط النهار وأنا ألمس يديها أنها باردتان مرتعدتان . فقربتها من صلبى لتدفئتهما . ولما شعرت هى بهذه الحركة قالت لى بصوت ضعيف وهى تبدل جهداً لاستيقاظ يدي فى يديها بأنها تعتقد أنها فى ساعتها الأخيرة ولم أفهم هذا الحديث فى أول الأمر إلا على أنه تعبير عادى وقت المحنة ، فلم أجب عليه إلا بتشجيعات الحب الخنونة . إلا أن تهدياتها المتكررة وصمتها إزاء استفساراتى وانتباضات يديها اللتين واصلتا الاحتفاظ بيدي ، كل ذلك أفهمنى أن نهاية آلامها تقرب .

لا تطلبوا منى أن أصف لكم مشاعرى أو أن أنقل إليكم آخر ما قالت . لقد فقدتها وهذا هو كل ما أجد القوة لذكره لكم من هذا الحدث المشنوم المفعج .

ولم تتبع روحى روحها . لا بد أن السماء لم تجد بعد
أننى نلت ما أستحق من عقاب . لقد أرادت أن أحيا
منذ ذلك الوقت حياة مملّة بالثمة . ولقد رفضت بإرادتى
أن أجعلها أكثر سعادة .

وظللت أكثر من أربع وعشرين ساعة وقد التصقت
فى بوجه عزيزى مانون ويديها . لقد كانت خطي
أن أموت معها . إلا أنه فى بداية اليوم الثانى رأيت أن
جسدها قد يتعرض بعد موتى لأن يصبح طعاماً للوحوش
الضارية . فقررت دفنها وانتظار الموت بجوار قبرها .
ولقد كنت قريباً من نهايتى لما كان قد انتابنى من
ضعف بسبب العوم والألم . حتى أننى كنت فى حاجة
إلى جهد جهيد لكى أظل واقفاً على قدمى . واضطرت
إلى اللجوء إلى المشروبات القوية التى كنت قد حملتها
معى . وأعادت إلى تلك المشروبات من القوة ما يكفى
للمهمة العسة التى أزمعت القيام بها وصار من اليسير
على حفر الأرض فى ذلك المكان الذى كنت فيه ، فقد
كان سهلاً من الرمال . وكسرت سيفى لاستخدامه فى
الحفر ولكنى وجدت فى بدى من العون أكثر مما فى
السيف . وحفرت حفرة كبيرة وسجيت فيها إلهة قلبى
بعد أن لففتها بجميع ملابسى حتى لا تمسها الرمال .
ولم أضعها فى هذا الموضع إلا بعد أن قبلتها آلاف
المرات بكل ما فى قلبى من حرارة وحب خالص . ثم
واصلت الجلوس إلى جوارها وأخذت أتأملها طويلاً غير
قادر على تقرير إغلاق القبر . وأخيراً عاد الضعف
ينتاب قواى . وخشيت أن تخوننى قوتى قبل أن أنتهى
من مهمتى فدفنت فى قلب الأرض أكمل وأجمل من
أنجبت من المخلوقات . ثم رقدت بعد ذلك على القبر
وقد انجبه وجهى جهة الرمال . وأغمضت عينائى بغية
عدم فتحهما أبداً ودعوت السماء أن تشد أزرى
وانتظرت الموت بفارغ الصبر .

تلك مقتطفات من أجمل ما كتب القس برىشو فى
قصة « مانون ليسكو » . ولعل ترجمتها تنجح فى نقل
تلك المشاعر والأحاسيس الجياشة الفائرة إلى القلوب
كما يفعل النص الأصيل .

وقد كتب القس برىشو قصته هذه فى أسلوب
بسيط خال من كل تنميق وتكلف . لقد فتح قلبه لقرائه
وتركه يتكلم على سجيته ولذا فقد انجبه ما خطه رأساً إلى
قلوب القراء وحازت القصة نجاحاً كبيراً سواء فى حياته
أم بعد مماته ، هذا رغم أن كتابات القس برىشو
الأخرى تتسم بالتكلف والصنعة ، وفى هذا يقول الناقد
سانت ييف : « إن ميزة الأسلوب هو أنه من السلاسة
والسهولة بحيث يمكننا القول بأنه ليس هناك أسلوب
على الإطلاق » وإن كان بعض الكتاب : مثل فلوير ،
قد عاب هذه البساطة على القس برىشو إذ قال : « أما أنا
فأحب الأشياء الأكثر تنبيلاً وبروزاً وأرى أن جميع
الكتب التى فى المرتبة الأولى متبلة هكذا تنبيلاً شديداً »
إلا أن النقاد قد أجمعوا على أن تلك البساطة والسلاسة
هى من أهم مقومات نجاح تلك القصة ، كما أنها كانت
مثلاً يحتذى لمن تلا القس برىشو من أعلام كتاب
القصة ، فابتعدوا عن التكلف والزينة والصنعة واعتمدوا
على البساطة التى يحملها الصدق والإخلاص .

وهكذا نرى أن قصة « مانون ليسكو » للقس
برىشو هى من أجمل القصص الإنسانية الخالدة سواء
من ناحية الموضوع أو الشخصيات أو السرد القصصى
أو الأسلوب . ولم يتأثر القس برىشو بأى كاتب آخر
وهو يكتب قصته تلك إذ كتبها قبل أن يترجم « بامبلا »
و « كلاريسا هارلو » لريتشاردسون . إنما استوحاها من
عاطفته الشخصية الحية ومشاهداته وتأملاته ، ولذا أتت
تحفة فى الصدق والإخلاص وأثرت فى الكتاب وفى
الحركة الأدبية عامة وتاريخ القصة خاصة ، كما اعتبرت
أثراً من آثار الإنسانية الخالدة .

شكنتلا لكالي داس

بمستلم
الأستاذ محمد سمير الزوي

الرائعة . وفي هذه القصائد استطاع المؤلف تصوير
شعور الإنسان وانطباعاته وأحاسيسه وآماله على أتم وجه
فالمحادثة التي تجري في رج فيدا في الباب الأول
(١ - ١٦٥) بين رجل اسمه « اندر » وبين رجل
آخر اسمه « ماتور » ما هي إلا صورة من الصور
المسرحية . والمحادثة التي تجري في نفس الكتاب في
الباب الثالث (٣ - ٣٣) بين « وشوامتر » والأنهار
هي الأخرى صورة من الصور المسرحية . وفي
« بحر فيدا » الذي ألف بعده - ويصور الحياة المتطورة
للآريين بعد فضوحهم الفكري وبعد أن حدثت
تغيرات شتى في حياتهم البسيطة - وهذا تنضج ملامح
المسرحية بوضوح وشيء من الدقة . فقد جاءت في هذا
الكتاب كلمة « كشني لو » التي تؤدي معنى الممثل
في عصرنا . وفي « سام فيدا » الذي ألف لأداء المراسم
الدينية نجد أغاني كثيرة تؤدي بنغمت عديدة . وكذلك
نجد فيه إشارات وتلميحات نحو الرقص وكما نلمس في
« آهر فيدا » بين حين وآخر العناصر اللازمة للمسرحية
مثل الغناء والنغمة والرقص^(١) . وهذه الظاهرة تدلنا في

قد ذكرنا في مقالنا السابق عن « جيتا »^(٢) - أعظم
كتاب مقدس للهندوس - قيمته العلمية وأثره في
الثقافات الإنسانية وآدابها . وسنتحدث الآن عن
« شكنتلا » أعظم مسرحية هندية ولا تقل في أهميتها عن
« جيتا » من حيث الروعة والفن والخلود . وإذا صور
« جيتا » الحياة الروحية والعقائد الدينية والفلسفية
الإيجابية للهندوس فقد صورت « شكنتلا » السمو
والمجد الفني للآداب الهندية على اختلاف أنواعها منذ
أقدم العصور .

خطت المسرحية الهندية خطوات عديدة في حياتها
حتى بلغت القمة في « شكنتلا » . وقد كانت الكتب
المقبسة للهندوس مثل كتب « فيدا » الأربعة وهي
« رج فيدا » و « سام فيدا » و « يجر فيدا » و « آهر فيدا »
التي بدئ في تأليفها حوالي سنة ٣٠٠٠ ق . م وانتهى في
١٥٠٠ ق . م - أول نواة للمسرحية مما يجعلنا نعتقد أن
المسرحية الهندية قد نبتت من الروح الدينية الصافية .
لأن أكثر من خمس عشرة قصيدة من قصائدها قد ألقت
على صورة الحوار الذي يمهّد السبيل للمسرحية الفنية

(١) راجع مقالة الأستاذ ساغر نظاي على ترجمته لكتاب
شكنتلا باللغة الأردية ص ٣٢ .

(٢) راجع مجلة « تراث الانسانية » عددها الصادر في
أغسطس ١٩٦٤ م

نفس الوقت على أن المسرحية الهندية هي الأخرى كالمسرحيات اليونانية نشأت من الطغوس الدينية والرقص والغناء .

أما الملاحم والأساطير الهندية التي ألفت في الفترة بين سنة ٣٠٠٠ ق . م - ٩٥٠ ق . م فتصور المراحل التي قطعها المسرحية الهندية وبلغت مستوى مرموقاً في كتابي «مهابارتا» و «راماياتا» . ففي مهابارتا نعلم على مصطلحات مسرحية مثل «نت» أي الممثل . وورد في كتاب «شانتى برو» الذي ألف خلال هذه الفترة أسماء الممثلين كما ورد في كتاب «أنوشاسى برو» ما يعبر عن معنى الرقص والسرور . وجاءت في كتاب «هرى ونش» الذي يعتبر خاتمة كتاب «مهابارتا» - أسماء أولئك الذين ألقوا المسرحية من قصص «راماياتا» كما جاء فيه أيضاً أن الحوار قد عمل من عدة مسرحيات^(١) . وقد ذكر الباحث «كيتيه» : أن هذه المسرحيات كانت لها صلة عريضة بالدين . وكذلك كانت تعرض قصص «راماياتا» على المسرح أمام الجماهير^(٢) .

ثم تطورت المسرحية من المستوى الشعبي إلى المستوى الفني من خلال ما بين سنة ١٠٠٠ إلى ٤٠٠ ق . م مما أدى الكتاب أن يؤلفوا فيه الكتب مثل «بانينى» الذي ألف كتاب «اشتاد هياتى» ونحدث فيه عن النواحي الفنية للمسرحية (ولقد عاش هذا المؤلف في القرن الثامن قبل الميلاد) وكذلك نجد في كتاب «بتنجل» الذي ألف في القرن الخامس قبل الميلاد بعض الإشارات إلى النواحي الفنية للمسرحية^(٣) .

قد ألفت جميع هذه المسرحيات أو الكتب العلمية والدينية باللغة السنسكريتية التي أصبحت بمثابة اللغة

الكلاسيكية الأدبية الوحيدة منذ القرن الرابع قبل الميلاد وذلك بعد تأليف «بارينى» كتابه الشهير في النحو وهو «اشتاد هياتى» ورغم وجود هذه اللغة السنسكريتية ظلت اللغات الشعبية وهي «بالي براكرت» تلعب دورها الخطير في أوساط الشعب . وكانت تستخدم أحياناً في المسرحيات الفنية عند الحوار لتمثيل أدوار غير الآريين أو الطبقات العامة من الشعب : تذكر الكتب الهندوكية فيما يتعلق بظهور المسرح لدى الهندوس أن الآلهة سألت أباهما أن يبتكر فناً جديداً يجلب المسرة للعين وترهف الأذن بسماحه . ومن ثم أخذ أحد الآلهة (براهما) من كتب «فيدا» الأربعة الموجودة حينئذ عناصر الالتقاء والغناء والفن الاعمى والعاطفة أو الألم ثم مزجها في صورة فنية جديدة . وأضافت الآلهة عناصر أخرى غير هذه . فأضاف «شيفا» - الذي يعرفونه أحياناً باسم ديونيزوس الهندي - الرقص . ودفع «براهما» المهندس المعارى المقدس فبنى مسرحاً يستطيع «براهما» الحكيم أن يعرض فيه المسرحية المولودة حديثاً عرضاً تمثيلاً . وقد أصبح اسم «بهاراتا» بالفعل من أسماء الممثل^(٤) .

أما القاعات المسرحية فلا نعرف على وجه اليقين هل شيدت لها المباني الخاصة آنذاك بل أغلب الظن أن قصور الملوك والأمراء كانت بمثابة مسارح كبرى وأما المسارح والقاعات فقد أنشئت - في رأى «شلدون تشينى» - منذ القرن التاسع عشر^(٥) .

وبعد هذا يحسن بنا الرجوع إلى «كاليدياس» مؤلف مسرحية «شكتتلا» . لقد اختلف المؤرخون والباحثون اختلافاً كبيراً في حياته وعصره . ذكر عدد منهم أنه ولد خلال سنة ٣٠٠ قبل الميلاد وبعضهم

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٢ وأيضاً تاريخ المسرح في ثلاثة آلاف سنة تأليف «شلدون تشينى» وترجمة «درينى خشبة» ص ١٥٧
(٢) تاريخ المسرح ص ١٦٦ .
(٣) نفس المصدر .
(٤) مقالة «شكتتلا» ص ٢٣ - ٢٤ .

قال إنه ولد في سنة ٥٤٤ الميلادية وقال فرجوس في سنة ٥٤٤ الميلادية . وجاء في دائرة المعارف البريطانية أنه عاش حتى سنة ٥٥٠ الميلادية . وأغرب القول في هذا ما ذكره «شلدون تشيني» أنه عاش في القرن العاشر الميلادي^(١) . ولكننا على أى حال لا نعلم على قول هؤلاء الكتاب الافرنج فيما يتعلق بتاريخ بلادنا وتراثنا . لأنهم أولاً لا يريدون أن يرجع أى فضل في الآداب والعلوم والفلسفة إلى الشرق دون اليونان وأوروبا القديمة . وثانياً أن بعضهم ولا سيما الأستاذ Gr. T. Garrat أخطأ في ظنه أن «كاليدياس» عاش بعد الميلاد بدليل أن الآداب والفنون ازدهرت في الهند منذ عصر «تشندرجيتا» (Chandra Gupta) الذي عاش بين القرنين الرابع والخامس الميلادي^(٢) . ومن هنا ينبغي لنا أن نقول إن «كاليدياس» عاش خلال هذين القرنين . والحقيقة أن الهند قد ازدهرت فيها العلوم والفنون منذ عصر الملك «تشندرجيتا موريا» (Chandra Gupta Maurya) الذي ألحق «بسلوكس» قائد الإسكندر هزيمة ساحقة في ٣٠٥ ق . م بقرب منطقة بنجاب^(٣) . وفعلاً في هذا العصر قد تجاوزت كل من الثقافة الهندية واليونانية تجاوزاً كبيراً كما وصفه الأستاذ Gr. T. Garrat نفسه^(٤) . ثم تقدمت هذه العلوم والفنون وبلغت القمة قبيل الميلاد حتى أنجبت «كاليدياس» الذي خلّد هذا العصر بمسرحيته الخالدة «شكنتلا» . ولذلك نحن لنا القول إنه ولد في أواخر عصر موريا خلال القرن الأول قبل الميلاد حين استعادت الهندوكية مجدها وقوتها بعد أفول نجم البوذيين . فانبعثت روح جديدة في الديانة الهندوكية حينذاك ازدهرت علومها وفنونها وانقرضت الروحية السلبية وزادت الميول إلى الحياة المادية والترف

والنعم . وتقدمت الهند تقدماً ملموساً في التعمير والبناء والموسيقى والرسم والآداب والفنون . وقد اتفق معظم المؤرخين الهنود أن «كاليدياس» عاش في عصر الملك الهندوكي «وكرماديتي» الذي كان يحكم منطقة «أجين» (Ujain) في وسط الهند . وهناك أدلة كثيرة تسند هذا الرأي وتدعمه :

١- لقد سمي «كاليدياس» بعض مسرحياته باسم هذا الملك مثل مسرحية «وكرم موروشم» حيث ملحه ملحاً بالغاً كما ورد اسم «وكرم» في بعض مسرحياته الأخرى أيضاً .

٢- وفي بعض كتبه مثل «ركهوننش» و«مبكة دوت» وصف مدينة «أجين» بحب وحاس بالغبين وأسهم في هذا الوصف مما يؤكد لنا طول إقامته في هذه المدينة مدة طويلة وإعجابه بها إعجاباً شديداً . ومن المعروف أن «أجين» كانت عاصمة الملك «وكرماديتي» المعروف أن «أجين» كانت عاصمة الملك «وكرماديتي» ٣- وقد ذكر «كاليدياس» الملك «أجني» الذي عاش حوالي القرن الثاني قبل الميلاد بتفصيل وشرح في مسرحيته «مالويكا أجني» مما يدل على أنه عاش قريباً من هذا العصر .

٤- وأورد كاليدياس في الباب السادس في مسرحيته «شكنتلا» قانون الوراثة لدى الهندوكيين الذي سن قبل الميلاد^(١) .

وعلى أساس هذه الأدلة يتبين لنا بكل وضوح أنه عاش في القرن الأول قبل الميلاد . ولا تذكر الكتب الهندوكية شيئاً عن حياته وسيرته إلا في بعض القصص الأسطورية التي تنسب إليه لآظهار عبقرية وخلوده ومنها أنه تربى في ظلمات الجهل إلا أن الإله «كالي ديوي» منحه علماً غزيراً فأصبح عبقرياً وكان ينتمي

(١) راجع هذه التفاصيل كلها مقدمة الأستاذ ساغر نظامي في شكنتلا ص ٥٠-٥٣ .

(١) تاريخ المخرج ص ١٥٦ .

(٢) The Legacy of India, p. 83 .

(٣) The Legacy of India, p. 204 .

(٤) نفس المصدر ص ٩-١٠ .

إلى طائفة «براهمة» (رجال الدين) وتزوج بملكة فاضلة ومنها أيضاً توارث العلم والفضل والمعرفة . والقصص الأخرى التى تنسب إليه هى أقرب إلى الخيال منها إلى الواقع . وكذلك تشير القصص إلى أنه حظى بحظ وافر من الجمال وعاش عيشة الترف والنعيم وأعطى من التجارب والذكاء والدقة ما لم يعط لكل واحد كما كان يتمتع بالأخلاق الفاضلة والنبل والطموح والمجد . وكذلك تروى قصص خيالية فيما يتعلق بوفاته . وذلك أنه عندما حل ضيفاً على ملك «سيلان» قتله راقصة فى بلاط هذا الملك وبني ضريحه على شاطئ نهر «كرندى» فى سيلان ورواية أخرى أنه مات فى مدينة «اجين» وشيد ضريحه على شاطئ نهر «شيرا» .

والعصر الذى عاش فيه كاليداس كان حافلاً بالآداب والفنون . قد ازدهرت الحضارة الهندية فيه ازدهاراً كبيراً لم يسبق له مثيل . لقد قسم الباحث الهندوكى الأستاذ «اروند جهوش» العصور الهندية قبل الميلاد إلى ثلاثة أقسام : العصر الأول الذى طغت فيه النواحي الدينية والروحية ويمثل هذا العصر كتاب «رامايانا» لـ «الميكى» . وفى العصر الثانى طغى العقل والفلسفة ويمثله كتاب «مهابارتا» . وفى العصر الثالث ظهرت النهضة الفكرية والقومية . وفيه عاش كاليداس وقد بلغت المدنية والحياة المادية أوج نشاطها فى هذا العصر وانفجرت الثورة الفكرية من كل ناحية . وظهرت المواهب الإنسانية فى جميع المجالات العلمية والأدبية والفنية والصناعية وبرز أشهر الكتاب والشعراء والعلماء والمهندسين . ووجه الملوك عنايتهم الخاصة إلى الفنون مثل : الموسيقى والسم والغناء والبناء .

ولقد كان عصره من الناحية الأخرى هو عصر الاقطاعيين ولذلك زادت رغبة الناس فى الترف والنعيم والجمال وبعثوا عن القيود الدينية ومالوا إلى الناحية المدنية . فلم يكن من الدين إلا المظاهر والظنوس وإن

كان بعض الناس يتمسكون بالمبادئ الدينية أيضاً ؛ وأما القيود الأخلاقية التى كان يتمسك بها الهنود من قبل مثل العفة والحجاب والحياء والزهد فتناساها الناس إلى حد ما وزاد السفور والاختلاط والشهوة والاستهتار والحب والمغازلة بين الشباب والشابات . ولم يبق أحد يعتبر هذه المظاهر من العيوب خوفاً من الطعن بالرجعية التى طالما يوجهها دعاة التجديد إلى المحافظين .

وبالرغم من هذه الثورة المدنية والمادية وجدت فئة قليلة من الزاهدين التى أغلقت أبوابها فى وجه كل شىء يصل إليها من الحياة المدنية وألزمت نفسها بالحياة المتشقة الزاهدة . وكان الحب فى القديم يعتبر من الصفات الروحية الطاهرة . ولكنه اصطبغ فيما بعد بألوان من المادية حتى ظهرت المادية فى رغبات الآلهة وصارت حياتهم حافلة بمختلف الشهوات .

كان لمثل هذا العصر ومظاهره أثر بالغ فى تكوين شخصية كاليداس . وبما أن كاليداس كان من تلامذة الملك والمقربين إليه فكانت حياته مملوءة بمظاهر المدنية وأشكالها المتعددة نتيجة للبيئة التى هو فيها . وقد ضم هذا الملك إلى بلاطه أشهر العباقرة الأفذاذ الذين بلغ عددهم تسعة ولذا سمي هؤلاء «نورتن» أى تسعة درر . وكـ كاليداس من بين هؤلاء التسعة العباقرة ؛ وهذا هو السبب فى أن كاليداس استطاع تصوير هذه الحياة المدنية بأبداع مظاهرها فى مسرحيته «كارسمهور» وكذلك صور هذه الحياة فى معظم مسرحياته وأعطانا صورة واضحة ظاهرة الملامح للحضارة التى عاش فيها ورسم صورة للبيئة التى كانت تحيط به من كل جانب .

وفى نفس الوقت تمثل مسرحياته كلها مرحلة النضوج الفنى التى بلغت المسرحية الهندية آنذاك . وهذه الناحية تحتاج إلى شىء من التفصيل ودراسة لروح المسرحية السنسكريتية ومميزاتها .

إن المسرحية السنسكريتية تتميز بالفكر العميق والوجداني والشعور الإنساني الحقيقي والمبادئ الإنسانية السامية . ولقد كان كاتب المسرحية يبرزها في صورة مملوءة بالجمال الفني الذى يضمن لها الحياة الخالدة ولا نجد نظيراً لهذا الجمال المعتملى حيوية في المسرحيات العالمية . أما الكاتب المسرحى فدائماً من فحول الشعراء الأمر الذى من شأنه أن تحظى المسرحية بنصيب وافر من الغناء والموسيقى والتغيات بحيث تجذب إليها النفوس بالمحاكاة وذلك بالتغريد والرقص . وهو ينجح نجاحاً كبيراً في نقل مشاعره وأحاسيسه إلينا لشعر بما يشعر به ونحس كما نحس هو ونرى الأبطال بين أيدينا يتمثلون كالأحياء وذلك عند قراءتها لا عند تمثيلها على المسرح . وفي الحقيقة أن المسرحية ليست فناً مستقلاً لدى الهنود القدماء بل هى نوع من الشعر . ويستهدف من ورائها التمتع بالسرور والفرح . لأن الفرحه مظهر من مظاهر الله التى تنعكس وتنبور على قلب الإنسان ؛ وبهذا يكون الفرح والسرور عنصراً أساسياً في المسرحية الهندية . وأما النواحي الفنية فتأتى مكانتها في المرتبة الثانية . ولذلك غلب في المسرحية الهندية طابع الملهاء كما أدى هذا السبب إلى عدم محاولة كاتب المسرحية خلق أفكار جديدة لمسرحيته بل يستمد المادة من الأساطير القديمة والقصص الدينية والتاريخية ويصوغها بالأسلوب المسرحى . وعند إضافة شئ جديد يراعى أن يكون في قلب المادة لمزيد من الشرح والتفصيل . ولأجل ذلك لا يشغل الكاتب المسرحى باله في الإنتاج والابتكار والتجديد بل يكرس جهوده كلها إلى إجادة الفن والترتيب والتنسيق وخلق حوار قوى وموسيقى عذبة ونغمت ساحرة . وهذه الظاهرة تمدنا بنتائج عدة ؛ أولاً : أن الجماهير تجتذب إليها اجتذاباً وتقبل عليها إقبالا لا مثيل له لأنها ترتبط بحياتها الروحية والدينية . وثانياً : أن الكاتب المسرحى يؤثر في قلوب الشعب تأثيراً لا نهاية له . لأنه يرتبط بتلك القصص

ارتباطاً وثيقاً روحياً ولأن الأعمال الجليلة في تلك القصص — طبقاً لعقيدة التناسخ لدى الهندوس — ما هى إلا ثمرات الحياة الأولى التى قضاهما أولئك الأبطال ولم تصدر منهم بغية مستقبل باهر في الدنيا والآخرة كما في الأدبيات الأخرى . وهذه الظاهرة تجعل الهندوكيين يقلدون الأبطال لكي يصبحوا عظماء مثلهم في الحياة المقبلة طبقاً لنظرية التناسخ .

وهذا هو الخط الفاصل بين أهداف المسرحية اليونانية والمسرحية الهندية . لأن المسرحية اليونانية غزيرة بالمأساة التى تستهدف وراءها النواحي الفنية ويرنو فيها الكاتب إلى خلق أحداث وأفكار جديدة كى تسير مسرحيته نحو آفاق جديدة لم تخطر على بال أحد وبهذا تصبح أبدع مظهر للابتكار والخيال والتجديد في حين لا نجد تلك العوامل الدافعة في المسرحية الهندية ولذلك اشتهرت المسرحية الهندية بالملهاء بدون أن تترك أثراً يذكر في المأساة في حين أن المسرحية اليونانية بلغت القمة في المأساة (١) .

إن المأساة — طبقاً للعقيدة الهندوكية — ليس لها وجود والفرق بين الملهاء والمأساة ما هو إلا حاجز صناعى . فلم يخلق الإنسان لمعاناة المصائب والآلام . وإذا عانى شيئاً من هذا القليل فهو من ثمرات حياته الأولى وكذلك الحياة الطيبة من ثمار حسناته في الحياة الأولى .

والفرق الثانى بين المسرحية الهندية واليونانية أن الحياة الروحية لدى الهنود عريقة عميقة مثلة في كل هندوكى مهما طغت الحياة المادية في عصره . والهندوكية في الحقيقة قائمة على أسس دينية وقوانين ولوائح كلها مستمدة من الحياة الروحية في حين أن الناحية الدينية لدى اليونانيين ما هى إلا أشكال وألوان ومظاهر وطقوس وفى قول « شلدون تشينى » : إن الدين

(١) مقدمة ترجمة شكتلا ص ٢٦ .

— ولا نغنى الدين الملزم ولكن الدين الذى يشعر به تابعوه شعوراً روحياً حقيقياً ولا يغيب عن بالهم مطلقاً — ليس من السهل علينا إدراكه على حقيقته اليوم وهو يختلف باختلاف شديداً عن الصورة المألوفة التى كونتها عنده الكنيسة . لقد كانت الحياة اليونانية تقوم على دعامة من الدين الذى يعيشه الناس وخططون به حياتهم . الدين الإلهامى الذى لا يصنع الشرائع أو يسن القوانين إلا نادراً ، دين الطقوس والاحتفالات لا دين الشرائع الملزمة المستوجبة للطاعة . لقد ترك هذا الدين الإنسان حراً يخلق ما يشاء تركه كالألثة ومن ثمة لزم أن يكون الإنسان وما يعمل شيناً جميلاً بالضرورة وفى خدمة الألثة وفى الطقوس الدينية المسرحية وفى الألعاب والمهرجانات . . كل هذا كان مصدر المنابع الروحية والدينية فى قلوب الشعب اليونانى . لقد كانت المسرحية من أول عهد اليونانيين إلى أيام النهضة الحديثة تمتزج بالدين^(١) . ولذلك لا تغلو المسرحيات الهندية من المبادئ الأخلاقية السامية والجزر الدينية العميقة الممتدة الأطراف . ولذلك تظهر فيها هذه النواحي بأبدع مظاهرها ونتائجها فى كل آونة ولهذا تتوفر فى الهنديات الأخلاق السامية مثل العفة والطهارة والإخلاص والوفاء والأمانة والتفانى فى حب زوجها وإخلاصها له . وأما المسرحية اليونانية بالذات فليس ذلك الاعتبار للقيم الروحية . ومن ذلك قول « شلدون تشينى » : « وما لا يكاد يصل إليه شك أن اليونانيين فى هذه المناسبات (أى المناسبات الدينية) وفى تلك الأيام التى كانت الدراما الصحيحة الصادقة فى دور التكوين وفى الأعياد الدينية أيضاً كانوا يبيحون لأنفسهم قسطاً من الأعمال المتحررة وألوان التطرف والغلو مما يكفل لنا أن نسمى حفلاتهم هذه « حفلات الانحلال والتهاون » . والظاهر أن شعائر بعض طقوسهم الدينية كانت تنتهى

(١) تدريج المخرج من ١٥ .

بمخالطات جنسية كما كانت تحم بالوان من السكر والنشوة^(٢) .

أما أوجه التشابه بين المسرحيتين فإن كلا من المسرحية الهندية واليونانية نبعت وازدهرت وقطعت نفس المراحل من حيث النضج الفنى وسارت فى نفس الطريق التى سارت فيه الأخرى . وأن المسرحية اليونانية كان من عناصرها الهامة الشعر والغناء والرقص كما أنها استمدت مادتها من الأساطير القديمة . لأن اليونانيين كانوا ينظرون إلى الألثة والأبطال والملوك بعين التبجيل والاحترام^(٣) .

لقد تحدث كتاب المسرحية السنسكريتية عن أهداف المسرحية وكان أولهم فى هذا الصدد « بهرت رشى » الذى عاش قبل الميلاد بقرون . وقد دون آراءه فى القرن الثانى قبل الميلاد التى اطلع عليها « كاليدياس » ورجع إليها . وهذا كان كاليدياس ملماً بأهداف المسرحية وأغراضها .

وفى رأى كاليدياس فى المسرحية ينبغى أن يعرض الإنسان حقيقته الكاملة من الناحية الأخلاقية والإنسانية : ويجب أن تمثل شخصيته بأكل وجه تظهر فيه جميع دواعيه النفسية وأحاسيسه ومشاعره ورغباته حتى يتأثر بها كل إنسان على اختلاف طبائعه وغلوائه^(٤) . وطبقاً لهذه الأهداف قسم العلماء السنسكريتيون المسرحية إلى إحدى عشر قسمها ولا داعى للكلام عن هذه الأقسام للإطالة .

وبالإضافة إلى هذه النواحي كان مؤلفو المسرحية السنسكريتية على علم تام وخبرة وافرة بقيمة الحوار ولطالما نشبت خلافات ومناقشات فيما يتعلق بالحوار بين الأدباء والنقاد هل يكتب بالعامية أو الفصحى ؟

(١) نفس المصدر ص ٤٩ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٩ و ٧٧ .

(٣) راجع « مسرحية » مايولكا اكفى متر ١ - ٥ .

وفي عصر كالداس كانت السنسكريتية بمثابة اللغة العلمية الكلاسيكية بجانب لغة الشعب أو العامية . فقد نجح كالداس نجاحاً كبيراً في تغلبه على هذه المشكلة وأعطانا صورة صادقة لحل مشاكلنا الطارئة في عالمنا الآن في هذا الموضوع . وذلك أن كالداس كان يرمى الشخصيات الممثلة في المسرحية من حيث عقليتها والطبقة التي ينتمى إليها وثقافتها وأمينها . ولذلك أورد كالداس في إحدى مسرحياته التي تسمى « كمار سمهو » الحوار على لسان « باورتي » باللغة البراكرتية لأنه كان من المتكلمين بهذه اللغة وعلى لسان « شيوجي » بالسنسكريتية لأنه كان من الكهنة ولذلك أورد بعض الحوار في مسرحيته « شكتلا » بالبراكرتية مراعاة للشخصيات التي تمثل فيها^(١).

وفي ضوء هذه التفاصيل يمكن لنا دراسة النواحي الفنية في كالداس ومميزاته ومدى تجاوبه مع عصره وحضارته بجانب شخصيته الروحية التي تمثل فيه في كثير من الأحيان . وفي الحقيقة أنه تجاوب مع بيئته وحضارته تجاوباً كبيراً لم يسبق له مثيل في الهند . ولا يبدو في دراسة مسرحياته أبداً أنه كان فيلسوفاً أو شاعراً أو فناناً بحثاً بل نشعر أنه صاحب خبرات واسعة وتجارب عميقة وعلى علم بكل ما يدور في الآفاق وفي الأنفس وهو لا يكتفى بمجرد وصفه ما يحدث أو يدور في الآفاق بل يغوص في الحياة الإنسانية ليشرح بمشاعر الإنسان وأحاسيسه وآلامه وسروره ويصف كل هذه الأشياء بدقة كما يصور لنا الجمال الطبيعي ويصف الأزهار والأوراق على اختلاف ألوانها وأشكالها والمناظر الطبيعية الفاتنة شأنه في ذلك شأن كل فنان عبقرى يخلد الفن بريشته ويبرز الطبيعة بأبهى حللها . وكذلك تظهر فيه ثقافات عصره من الفلك والهندسة والفلسفة والعقائد والأدب . وحينما نقرأ مسرحياته

نعر على جميع هذه الآثار حيناً بعد حين ونشعر أنفسنا بأننا في رياض الثقافة الهندية قبل الميلاد . وبجانب هذه المميزات لا يبدو لنا كالداس أبداً أنه شاعر أو فنان عاش في « اجين » في وسط الهند بل يبدو أنه شاعر طبيعي قوي . فلم نعرف حتى الآن على وجه اليقين هل خرج هذا الشاعر من بلده ليجول في آفاق الهند يشاهد طبيعتها الخلابة وأنهارها ووديانها وسهولها ولكن نجد في مسرحياته وصفاً دقيقاً وصورة صادقة لـ « همالايا » والأنهار الهندية ووديانها وغاباتها التي تقع في أقصى شمال الهند والمناظر الخلابة في « كوكن » و « مالابار » اللتان تقعان في أقصى الجنوب والجبال والوديان في بنغال التي تقع في أقصى الشرق كما يصف الجمال الطبيعي والأزهار الفتانة في « كشمير » جنة الله في الأرض التي تقع بين الشمال والمغرب . ولذلك أصبحت هذه الظاهرة موضع إعجاب ودهشة لكل دارس لمسرحياته ، وحياته وعصره . لأن الهند تشبه القارة ويستحيل مشاهدة عجائبها وغرائبها لأى فرد حتى يومنا هذا . وأما في عصر كالداس فلم تكن المواصلات متيسرة كما هو الحال الآن كما أن البلاد كانت منقسمة وموزعة بين الملوك والاقطاعيين . ففي مثل هذه الظروف الصعبة فعلاً نندهش بوصفه الدقيق لأبناء بلاد الهند . وبهذا يسجل كالداس اسمه ويعتبر من الشعراء الخالدين الوطنيين .

ولا نعرف شيئاً عن مدة حياته إلا أنه ترك آثاراً غزيرة في الشعر والمسرحيات التي تمثل نضوجه الفكري وتجاربه العميقة التي لا تأتى إلا بعد قطع مراحل طويلة في الحياة . ففي المسرحية ألف ثلاثة كتب خالدة وهي : وكرم مورو شيم ومالويكا اجني مترو امهيكيان شكتلم أى « شكتلا » .

وفي الشعر ترك القصائد الطويلة الآتية : رتنوسنهار ، وميكه دوت ، وجهوونش . وكذلك تنسب إليه الآثار الآتية التي لم يتأكد لنا بعد صحة

(١) مقدمة « شكتلا » ص ٤٠ - ٤١ .

(٢) نفس المصدر - ص ٤١ .

نسبها إليه : مهابد ماشتك ، وجنجا شتك ، وراكش كاوية ، وكربور منجري ، وشرت يوده ، وبرشنو ترمالا ، وصحن ورجن .

ولكن مسرحيته «شكتلا» نالت من التقدير والاعجاب لدى الأوساط الأدبية العالمية ما لم تنله أية مسرحية شرقية . لقد بدأت ترجمتها إلى اللغات العالمية منذ القرون الوسطى ولعل «أكبر» الإمبراطور المغولي الهندي (الذي ولي العرش في ١٥٥٦ م) أول من وجه عنايته لترجمتها إلى الفارسية فترجمت فعلاً ثم ترجمت في عام ١٧١٢ - ١٧١٨ م إلى لغة برج بهاشا - وهي أشهر اللغات المحلية في شمال الهند - وفي سنة ١٨٠١ م وترجمت إلى اللغة الأردية تحت إشراف كلية «فورت ولیم» في كلكتا بالهند من لغة برج بهاشا ثم وصلت إلى تسع عشرة ترجمة باللغة الهندية كما ترجمها إلى اللغة الإنجليزية عدد من الكتاب ومن أبرزهم «نورستر» و«بردر» و«هرزل» . ونحن بين أيدينا الآن الترجمة الأردية الحديثة التي ترجمها الشاعر الأردی الشهير الأستاذ «ساغر نظامي» . فهذه الترجمة تمتاز بعدة نواح :

١ - إذا كان المترجم من فحول الشعراء والأدباء في الأردية فانه في نفس الوقت من كبار الأدباء في السنسكريتية أيضاً . ولقد استطاع ترجمتها من السنسكريتية إلى الأردية مباشرة .

٢ - وما يزيد هذه الترجمة قيمة وأهمية أن الرئيس الراحل جواهر لال نهرو كتب لها التتريظ بعد قراءتها .
٣ - ثم كتب لها المؤرخ الهندي الشهير الدكتور «تاراجند» تقریظاً علمياً دقيقاً .

٤ - وناهيك بالمقدمة العلمية القيمة التي كتبها المترجم نفسه في فاتحة الكتاب التي تستغرق مائة صفحة . وبعد هذه الدراسة حول الكتاب وشخصية مؤلفه مستقوم الآن بجولة شاملة بين دفتي هذا الكتاب . ولن نكون هذه الجولة عابرة خاطفة بل سوف نقف في

كل موقف فني أو علمي نستمتع بالنواحي الأدبية والفنية والزعات الدينية والفلسفية التي نعتز عليها خطوة بعد خطوة وفينة بعد فينة .

قد استوحى كالداس في مسرحيته «شكتلا» قصة من قصص ملحمة «مهابهارتا» ثم أضفى عليها بريشته وقته جمالاً ورونقاً وبهجة مما لا يمكن لنا تصويره حتى أصبحت خالدة خلود الدهر في التراث الأدبي العالمي قاطبة . كانت قصة «بهرت» الذي ولد في بطن «سكتلا» لم يكن لها قيمة في الأساطير الهندية ولا تلفت النظر نحوها ولكن حينما رسمها كالداس بريشته الساحرة وأضنى عليها ألواناً وأشكالاً أصبحت من أروع الفنون الأدبية في التراث العالمي أجمع ، وإليك اعتراف «شلدون تشيني» في هذا العدد : «على أن مسرحية «شكتلا» ليست أعظم تمثيلات كالداس فحسب بل ربما كانت أعظم مسرحية شرقية ترجمت إلى اللغات الأوروبية . وهي تظهر لنا الكثير من السمات الجوهرية التي تتسم بها المسرحية الهندوكية . ومن هذه السمات فقراتها المنثورة الطويلة المزخرفة بأجمل الأبيات الشعرية وتركيبها الذي يشبه أناشيد الرعاة وخيالها البديع وقصصها الغرائز الغارق في جو من سوء التفاهم والفتور وروحها التي تدعو للسلام ولا تعرف العنف نهايتها السعيدة التي يعتمد كاتبها على أن ينشئ السامع ويخرج وقد أفعمت نفسه بالسرور أحسن حالاته النفسية الممكنة رضا بما رأى» (١) .

قسم كالداس مسرحيته «شكتلا» إلى سبعة فصول . الفصل الأول سماه الغابة والثاني مكان خيمة الملك في هذه الغابة والثالث الغابة المظلمة والرابع «أديرة الراهب» «كنترولشي» والخامس قصر الملك والسادس شارع من شوارع المدينة . والسابع الطريق إلى السماء .

(١) تاريخ المسرح في ثلاثة آلاف سنة ص ١٦٠ .

لقد تعود مؤلفو المسرحية الهندية منذ الأزل أن يفتحوا المسرحية بأناشيد دينية تسمى « ناندى » بالسكرتية . وذلك أن مدير المسرح يأتي على المنصة ويشد أبياتاً يقدم فيها تهنئه القلبية أو مناجاته أو صلته إلى الآلهة ويحدث أحياناً أن أحداً غير المدير يقدم هذه الأناشيد ثم يأتي المدير ليبدأ بالبرنامج . وهذا ما حدث في « شكنتلا » . فجاء رجل وأنشد الأبيات الآتية : « أودعك برعاية الله أن يسدد خطاك ويجعلك متحلياً بهذه الصفات التي تقوم عليها السماء والأرض وهي : الماء والنار والكهنوت والشمس والقمر والسماء والأرض والهواء التي تستمد منها الحياة جميع الكائنات الحية . أما الماء فهو أول نعمة من الله علينا بها ثم النار التي تحرق القرايين بين حين وآخر ثم هذه الشمس والقمر اللتان تضيئان هذا العالم وتختفيان أمام نور وجهك .. وأتمنى أن يحفظك الله ويرعاك » .

وهذه المناظر الخلابة التي تحيط بها الكائنات وتنسم بالأصوات والأغاريذ وهذا الكون الذي ينبت من البذور أنواعاً وهذا الهواء الذي يحيي كل ذرة في هذا العالم .. وأتمنى أن يحفظك الله ويرعاك ... ثم يدخل الممثل ويقول : تعالى هنا إذا أتممت زينتك وزخارفك . فتدخل جاريته قائلة : وها أنا موجودة يا سيدى .

وبعد ذلك تجرى بينهما المحادثة الآتية :

الممثل : سيعقد اليوم صفوة من الكهنة ندوة دينية فينبغي لنا أن نقدم مسرحاً يسمى « شكنتلا » ألفه كاليداس وراعى في تمثيلها الدقة والعناية . الجارية : إذا كنت سيدنا ومشرفنا فلا نخشى الخطأ أو النسيان .

الممثل : أجل . ولكن إجادة الفن لا تعتمد كلية على الفنان بل أيضاً ينبغي الاعتماد على الممثلين لأن الجماهير لو لم تصفق إعجاباً فلن تكون هناك قيمة لفننا أبداً .

الجارية : بماذا تأمرنى يا سيدى ؟ الممثل : تقلمين أغنية تحرك نفوس الجماهير وتنتفع إليها انتفاعاً .

الجارية : أى أغنية تريد يا ترى ؟ الممثل : الأغنية التي فيها : بدأ الصيف ينشر أذياله حولنا وبدأنا نشعر بحرارة خفيفة .. الخ .

ثم تغنى الجارية هذه الأغنية بصوت جميل وبنتات موسيقية جذابة . وبعد نهاية الأغنية تبدأ المسرحية الحقيقية .

الفصل الأول

مكان هذه المسرحية غابة مملوءة بالأشجار والملك « دشينت » وسائق عربته « سارتهى » يتعقبان غزالاً أرقط وسط إحداثي الأحراش في الغابة . وفي اللحظة التي يوشك الملك أن يصرع فيها الغزال يسهم من سهمه إذ صوت يناديه فينصحه بأن ينفو عن الغزال . لأن هذا المكان ما هو إلا حصى أحد الأديرة المقدسة وهذا الغزال ما هو إلا ملك هذه الأديرة فإذا هو راهب من الرهبان أمام الملك يباركه ويدعوه إلى الأديرة . لأن الراهب الكبير في سفر وترك ابنته « شكنتلا » في الأديرة . حيناً يدخل الملك في كتف الأديرة ينزع عنه ملابسه الفخمة الملكية ؛ لأن حياة الأديرة هي البساطة والقطرة والتششف . وإذا به يسمع أصواتاً وحيناً يتقرب منها يرى عدداً من فتيات الأديرة تتكلمن وتمرحن . فيشعر الملك برغبة شديدة تملأ عينيه ويتمنى رؤيتهن ولكن التقاليد الهندية تمنعه والحياء الذي طبع عليه الهنود رجالاً ونساء يقف دون ذلك فيتلصص الملك لمشاهدة هؤلاء والاستماع إلى أحاديثهن . ولكنه يقع في حب « شكنتلا » ويتمنى أن يراها ويسمع حديثها . وفي هذه الآونة تتاح له فرصة الرؤية والمشاهدة لجملها الساحر الفاتن فيحدث الملك نفسه قائلاً « انظر إلى هذا الجمال وقد صنعت ملابسها من أوراق الشجر . إنها تبدو كزهره جميلة

بين الأوراق الصفراء . لا شك أنها ليست في حاجة إلى الزينة والزخرفة ففيها سمة من سمات القمر وجالها كجمالها ولا تختلف عن زهرة اللوتس التي تثبت وتتفتح على الماء ولا تفقد جمالها وبهجتها . فهذه الملابس الخشنة لهذا الوجه الجميل تزيد جمالاً لأن الوجه الجميل كل ما يوضع عليه يزيد جمالاً . وبهذا يقف الملك وقفة طويلة بمدحها وبكشف جمالها ويتمتع برؤيتها ويشبهها بكل شيء غال في هذه الأرض .

وبينما هن يتكلمن في أحاديث الصبا والشباب يتطرق حديثهن إلى الزواج فتقول « بریم دوا » - إحدى أترابها - إنها سمعت من الراهب : إنه سوف يتم زواجها قريباً فتعجل أمام أترابها كما هو الشأن عند جميع الفتيات الهنديات حتى عصرنا هذا عند الحديث عن الزواج . وبهذا استطاع « كاليداس » تصوير الطبائع الهندية وتقاليدها وقيمها تصويراً دقيقاً بحسب عليه في أعطى لمسرحيته خلوداً وبقاء لم يعط لمسرحية أحد قبله ولا يزال يشعر أبناء الهند حيناً يقرأون هذه المسرحية أنهم بين أهلهم وذوهم وإخوانهم وبناتهم .

وقد دارت أحاديث طويلة بينهن ووقف الملك يرقب كل حركة من حركات « شكنتلا » ويشاهدها ويثنى عليها ويصفها ويصورها . وأروع ما وصف به في هذا الصدد أن قطرة من الماء حيناً وقعت على وجه « شكنتلا » رأينا أن النحل ترك الزهر الذي يقف عليه لمص رحيقه وسارع إلى الوقوف على وجهها . فأخذ شكنتلا يخوف شديد فأعجب الملك بحركتها وخوفها وقال : « ما أجمل هذا الخوف والدهشة ! انظر إليها كيف ترنو إلى النحلة وفي نظرتها نشوة وحيرة كأنها تتلقى الدروس لسرقة النظر في الغابة من هذه النحلة . » وبهذا يصفها وصفاً دقيقاً يستغرق صفحتين . فإذا النحلة تسارع إليها مرة أخرى لتهمج عليها فتشكو شكنتلا إلى أترابها وتطلب منهن العون : فتقول لأترابها أن ليس هنا أحد يساعدي إلا الملك « ديشيت » ملك

هذه الغابة . وفي هذه الآونة يتقدم إليهن الملك ويجري بيته وبين أتراب شكنتلا حديث طويل . ولم تشارك شكنتلا صاحباتها في الحديث ولم تجرؤ أن تنظر إلى الملك بملء عينها بل كان الحياء والنجل يغلب عليها حيناً بعد حين وهذا دليل قاطع على أنها هي الأخرى تتجاوب معه في الحب . ولا يستطيع الملك أن يخفي ما يجيش في قلبه من الحب الذي يزداد ويبلغ شغاف قلبه حيناً بعد حين . فيسأل صويحاتها عن حسب شكنتلا ونسبها فتقول « انسويا » - إحدى أترابها - إنها ابنة صاحب هذه الأديرة الذي يدعى « كنتوروشي » فحينما يسمع الملك هذا الكلام يندهش ولا يكاد يصدق أن الرهبان العزاب ينجبون الأولاد . ففي أثناء هذه اللحظة المملوءة بالدهشة والاستغراب تقول « انسويا » : إنها ليست ابنته حقيقة بل تبناها . كان والدها الحقيقي راهباً كبيراً يسمى « وشوامتر » تزداد مكانته يوماً بعد برياضته الشاقة وعبادته حتى حسدته الآلهة وأرادت أن توقعه في بلاء ومحنة فأرسلت حوراء من السماء تدعى « مينكا » لتلتقي به وتعيش معه فوق الراهب في حبا وأنجب منها شكنتلا . قلما مات تلقاها « الراهب كنتوروشي » ورباها حتى بلغت ما بلغت من نضارة الشباب وفي غاية من الحسن والجمال . قال الملك : هذا هو السبب أن جمالها ليس له نظير في هذه الأرض بل هو من السماء لأنها ابنة حوراء السماء .

هذه المشاهد الرائعة كلها جذبت إليها آلافاً من الأدباء على اختلاف أجناسهم فصاروا يمدحونها ويحترفون بنضوج الفن المسرحي السفسكرتي . ومن بينهم « شلون تشيني » الذي قال : « هذه الأحاديث الشاعرية التي يتحدث بها الملك هي أبرز الوسائل النموذجية التي تستخدم لزخرفة الفعل كما أنها خصبة حافلة بالجمال الغنائي، ويتيح المؤلف الفرصة للشخصيات في الفصل الأول أيضاً للقيام بأداء أدوار صغيرة من التمثيل الفردي وذلك عندما تضيق نحلة شكنتلا فتكون

فرصة متاحة لكى تقوم بقطعة من التمثيل الإيمائى الرشيق
أو عندما يقوم الملك بالتعليق على ذلك بثانية عشر بيت
من الشعر الغنائى «^(١)» .

وبعد أن طال الحديث بين الملك وأتراب شكنتلا
بفض الاجتماع ويذهبن إلى شئونهن ولكن الملك
لا يملك قلبه وينفجر على لسانه آيات من الشعر التابعة
من قلبه المهيان بالحلب . وآخر بيت له بهذا الصدد :
« نحن كاللآنا وقعنا فى بحر الحب الذى يندفع ويتدفق
أمواجاً وطوفاناً ولكننا نندفع وراء الطوفان كالعلم
الضعيف المصنوع من الحرير » .

لقد أورد كالبيداس للعلم كلمة « جين آنسك »
معناه الحرير الصينى مما يدل على أن الصين اشتهرت
بصناعة الحرير آنذاك وتوطدت بين الهند والصين
العلاقات التجارية وكانت الهند تستورد منها الحرير
كما أعطت الهند للصين الديانة البوذية .
ثم يسدل الستار :

الفصل الثانى

لما غاب الملك عن عرشه وطال الزمان فى الغابة
جاءت دورياته لتبحث عنه . وكان من بينها صديقه
« مدهو » الذى كان يضحك معه الملك ويستأنس به
ويفضى إليه بأسراره فالتقى بدورياته ونصب الخيمة
بقرب الأديرة ثم انفرد مع صديقه « مدهو » ليحكى
له قصة الحب وجمال شكنتلا .

ومما يسترعى انتباهنا هنا أن هذا الفصل يلقى أضواء
على بعض التقاليد والعقائد فى الهند وذلك أن والدته الملك
ترسل إليه وهو فى الغابة أن يحضر القصر فوراً لأنها على
وشك لإفطار صومها . فالصوم كان معروفاً لدى
الهندوس منذ أقدم العصور وكذلك نجد فى هذا الفصل
نوعاً من الضرائب التى كان يأخذها الملك من رهبان

(١) تاريخ المرح ص ١٦٢ .

هذه الأديرة كما نجد أيضاً عقيدة الجنة بصورة مختلفة
عن التى فى الأديان الأخرى . وذلك أن الملك حينما كان
يعرب عن قلقه واضطرابه لصديقه طلبته أمه فأصبح
فى حيرة من أمرين : خفقات قلبه التى كانت تندفع
نحو شكنتلا ونداء أمه الذى يجب عليه استجابته طوعاً
وكرها . فيقول صديقه : يا سيدى إن قلبك معلق بين
الأمرين كملك « ترشنكو » فالإشارة إلى « ترشنكو » هنا
تفيد نظريتهم فى الجنة . وذلك أن الجنة مسكن الآلهة
لدى الهندوكيين . فلما حاول هذا الملك دخول هذه الجنة
بالقوة طردته الآلهة من الجنة فتعلق بين الجنة والأرض :
أما الجنة فى الأديان السماوية مثل الإسلام والمسيحية فهى
عبارة عن الحياة السعيدة التى تترتب بعد الموت جزاء
على الأعمال الحسنة . وأما عقيدة الآخرة لدى الهندوس
فهى التناسخ كما سيأتى الحديث عنها فيما بعد :

الفصل الثالث

الغابة المظلمة

حينما دخل الملك فى فناء الأديرة رحب به الرهبان
فيها ترحيباً حاراً وقدموا بين يديه الطقوس والمراسم
ثم بدأ الملك يحترق شوقاً إلى شكنتلا . فيبحث عنها فى
كل ناحية . وبينما هو يبحث فى البحث عنها يرنو بنظره
فى كل ناحية تهب نسائم الهواء فيحترق شوقاً وهياماً
فيصفى الهواء ونسماته الحارة ذات الرائحة الطيبة وتميل
الأغصان على أشجارها كأنها راقصة ثم يلتفت إلى
الفصون الغضة الرطبة فيصفىها ويبدى جمالها كما ينظر
إلى أزهار لوتس وطربها ورقصها وبهجتها فيقف أمامها
وقفة : ثم تلفت نظره شجيرات اللباب والحشائش
الخضراء فى الغابة ثم المناظر الخلابة كلها التى توحى
إليه وتساوره أن شكنتلا موجودة فى وسطها . وهذا
استطاع كالبيداس أن يمنح الحياة والنضارة والخلود
واللسان للطبيعة الميتة والكائنات حوله بملكته الشعرية
الجياشة ومواهبه الإنسانية العظيمة وعبقريته الخالدة

ووصفه الرائع وريشته النافذة وتأمله العميق . ولم تكن هذه الملكة الشاعرية عند شاعر من شعراء الهند قبله كما لم تعط بعده إلا لقلة فقط أمثال طاغور الذي سجل اسمه في سجل الشعراء الخالدين .

ومن ناحية أخرى نجد شكنتلا أيضاً في نفس الاضطراب والقلق والفرق بين الملك وشكنتلا أن الملك يعرب عن حبه وشوقه ويطلع صديقه على بعض أسراره في حين شكنتلا كآبة فتاة هندية تخفى أحزانها وآلامها وتكتمها حتى على أترابها . وهن مقبلات عليها ومحبطات بها يسألنها عن حزنها وألمها فهي لا تبوح بما في نفسها ولكنها تنفجر بالبكاء لتخفف عن نفسها بزول دموعها . وحينئذ يراد الشك الملك أنها هي الأخرى تحرق شوقاً إليه فيختلس النظرة إلى شكنتلا وصوغبائها وفي هذه الآونة يزداد إخاخ الأتراب عليها أن تخبرهن عن سبب حزنها وألمها فتضطرب شكنتلا أخيراً إلى إخبارهن . شأنها في ذلك شأن الفتيات الهنديات حتى الآن وهو قولها بعد تنفّسها الصعداء : « منذ أن رأيتك وقعت في حبه » . فلا تصرح هنا بالملك أو اسمه لأن الهنديات لا يصرحن بأسماء أزواجهن احتراماً وتبجيلاً منذ أقدم العصور فحينما يستمع إلى قولها الملك يطير فرحة لأنه لم يحزم حتى الآن أنها هي الأخرى تبادلته الحب . ثم يجري حديث طويل فيما بينهما حتى تشير عليها لداتها أن تذهب إلى الملك وتسلم عليه وتغني له أغنية تعبر فيها عن أحاسيسها ومشاعرها . ففي هذه الآونة يقدم الملك نفسه إلى شكنتلا ويلتقي كلا الحبيبين في حياء وخجل كالعادات الهندية . ثم تخرج صوغبائها تاركات شكنتلا مع الملك . فيتبادلان الكلام وتنتج لهما الفرصة لأول مرة ليكشف كل منهما عما يجيش في قلبه . وهنا كثير من المشاهد الخلابة والحوار المشوق الذي استرعى أنظار كثير من الأدباء والناقدين . وعلى رأسهم « شلون تشيني » - فتركه الآن يحكي لكم :

« على أن أهم ما يسترعى النظر من سمات تلك المسرحية هو مستوى شعرها الرفيع - وهذا مما يعسر توضيحه في إيجاز واقتضاب لأن جانباً من سحر هذه الأشعار يكن في شمول العاطفة الرقيقة ونفاذها ويزيد من قيمته النظر إلى مباحج الطبيعة . وذلك بالاستعانة بالخيال وبالتلميحات الأدبية الموسيقية . ولقد تظاهرت شكنتلا وهي في الحديقة بأنها قد ذهبت لشأنها في حين أنها اختبأت في خيلة من نبات العمار - وذلك لكي ترى لأي مدى يستمر الملك على حبه الذي وصف وغرامه الذي أبدى - أما هو فيرفع في نجلة واحترام ضفيرة أزهار اللوتس التي أسقطها شكنتلا ويقول :

الملك :

ضفيرة اللوتس ذات الشذى
تلك التي كانت تزين الحبيب
صفدت القلب بأغلالها
فهو أسير ماله من رجاء

شكنتلا وهي تنظر إلى ذراعها : ليت شعري لماذا كنت ضعيفة بالغة الضعف موهونة أشد الوهن حتى لم أشعر بضميرة اللوتس وهي تسقط مني ؟ ...
الملك : (وهو يضع ضفيرة اللوتس على قلبه)
حبيبتي كانت تزين البض من تلك الذراع
وهي على قلبي ستبقى أبداً لن ترمي^(١)
وأنت إن لم تمنحني أبداً أي متسع
فقد وجدت هذه في لعبة لا روح فيها
شكنتلا

إنني لا أضيق التردد بعد هذا ... بل سأجعل من الضفيرة ذريعة لعودتي .
وهكذا تعود شكنتلا إلى الملك الذي يشترط شروطاً لإعادة الضفيرة إليها .
شكنتلا : (وقد أحسّت مس يده)

(١) أي لن تهرجه وتلازمه .

اصرع يا عزيزى . . . اصرع
الملك : (وهو يحدث نفسه مبتهجاً)

بحسبى هذا الآن . . . إنها تتحدث كما تتحدث
الزوجة إلى زوجها (وبصوت مرتفع) يا شكتلا
الجميلة إن رباط الضفيرة ليس متيناً كما ينبغي فهل
تسمحين لى أن أشده بطريقة أخرى ؟ . .

شكتلا : (وهى تبسم)
إذا شئت .

الملك : (وهو يعتمد التأتى بطريقة ماهرة) :
انظرى يا فتاتى الجميلة :

ضفيرة اللوتس تسمى بالبياض النظر
كأنها ضوء هلال فى بهيم الدجى
لعلها كانت ومن يدرى القمر
ذر بقرنية وفر من صميم السما
ظناً بأن الساعد الحلو الأغبر
يزيده أسرا وسعرا أى سحر
شكتلا :

إننى لا يمكننى أن أراه فلقد تطايرت ذرات
الطلع من زهرات اللوتس فانثرت فى عيى .
الملك :

وهل تأذنين لى أن أنفضها بعيداً عن عينيك ؟ . . .
(وهنا يتحدث شكتلا بنظرة ثم لا تلبث أن تفضى وعند
ذلك يرفع الملك وجهها) ويخاطبها بعبارات مملوءة بالهيام
والوجد ومعبرة عن الشوق والحنان) .

وهكذا . . . وهكذا . فهذه السلاسة شائعة فى
التخيلية كلها لكانها جلوة وردية حتى شكتلا نفسها التى
لا تنطق ببيت من الشعر أبداً ترسل كلامها المشور
مكسواً فى أردية من صور الشعر ومعانيه . وعندما
تفاجأ شكتلا بمجئ راعيها والوصى عليها لكى ينصرف
بها نراها تعود إلى الجميلة لتخفى الملك تسمعها وهى
تقول له : آواه أيتها الطلة التى ذهبت بجميع آلامى . .

أستودعك الآلهة حتى نجين ساعة مباركة أخرى (١) .

وبعد هذا اللقاء الوثيق يتم بينهما الزواج الاختيارى
عن طيب خاطرهم بمشهد بعض الرهبان مع أن والدها
الراهب الكبير لم يعد إلى أديرتة حتى الآن . وهذه نقطة
هامة تحتاج إلى الوقفة أمامها . وذلك أن الفتاة لا تملك
حرية تامة أن تزوج كما تشاء طبقاً للتقاليد الهندوكية
القديمة . وهذه التقاليد كانت سائدة طوال القرون
الخالفة . وأما عصر كاليداس الذى كان أكبر مظهر
للمدنية والحضارة فأعطيت فيه للنساء حرية كاملة لبناء
مستقبلهن كما يشأن . ولا نعرف هل هذه الظاهرة
كانت فى عصر « مهابهارتا » أيضاً الذى استوحى منه
كاليداس هذه المادة من القصة أم لا ؟ ولكن فى رأى
الأستاذ ساغر نظاى - مترجم شكتلا - أنها من الآثار
المدنية وروح عصره وبيئته . وبهذا استطاع كاليداس
أن يخرج المادة القديمة من الإطار الضيق إلى آفاق واسعة
ومنحها تقاليد عصره ومظاهره .

وبعد الزواج يقضى كلاهما حياة رغدة طيبة :
ففى هذه الآونة تحمل شكتلا ثم يسافر الملك إلى بلده
تاركاً وراءه شكتلا على أن يعود إليها قريباً ويعطيها
خاتماً من ألماس تذكيراً للعلاقة الزوجية التى تربط
بينهما .
ثم يسدل الستار .

الفصل الرابع أديرة كنتوروشى

بعد عودة الملك إلى قصره بدأت شكتلا تستعيد
لحظاتها السعيدة التى قضتها مع الملك وتعلم بمستقبل
يشوبه غمرة من الآمال والأفراح . وفى ذات يوم
كانت شكتلا غارقة فى أحلامها السعيدة . ولقد ذهب
أترابها إلى حديقة الأزهار ليحتفلن بيوم الأزهار وبينما

(١) تاريخ المسرح ص ١٦٦ .

فقد شارك مع هؤلاء الناس الأشجار والأزهار والغزلان التي قضت معها صباها وشبابها ووهبت لها نفسها وحنانها فالأزهار والأشجار تسدل عليها أغصانها وأوراقها وتمنعها من الرحيل . والغزلان تسد طريقها دون رجليها ولكن شكتلا لا بد أن ترحل ولذلك تودعها الأشجار والغزلان والأعشاب بحزن وألم . فشكتلا نفسها كأى عروس هندية لا تملك أن تمسك دموعها حين رجليها فتفجر بكاء ولكن هذا هو القضاء والقدر . فلا بد لها أن ترحل إلى زوجها ، فتصاحب رجلا من رهبان الأديرة وصاحبة لها في الأديرة في طريقها إلى قصر زوجها .

ومما يذكر في هذا الصدد أن هذا الفصل كله بما فيه من الأحداث والوقائع والمشاهدة مما ابتكره « كاليبداس » . فلم يستوحىها من مهابارنا أو أى كتاب من الكتب بل كل الفصول الآتية إلى نهاية المسرحية مما أضافه « كاليبداس » إلى المادة التي استلهمها من مهابارنا . وهذا تسمو مكانة « كاليبداس » من بين مؤلفي المسرحية العالميين القدماء وتحتل مكانة (١) تحسدها عليها .

الفصل الخامس

قصر الملك

الملك جالس على عرشه وحوله وزراؤه وندماؤه : فلا يفكر الملك برهة في شكتلا إلا أنه يشعر بطيف لحبه الأول في حياته . ولا يعرف شيئا عن زمنه ومتى حدث . أما شكتلا فهي في طريقها إلى الملك مع إحدى أترابها وراهب من رهبان الأديرة . فتقطع طريقها بين أمل وخوف ورجاء ودهشة فتتم في الطريق بترعة فتقف أمامها قليلا لتغسل وجهها ويلبسها لتؤدي صلاتها لآلهتها . فإذا خاتمها يسقط في الماء فلا تشعر :

(١) مقدمة شكتلا ص ٦٨ .

كن في غمرة الفرحة والسعادة . إذ جاء إلى بابها إله من الآلهة وظل يناديها ساعات فلم تنبه إليه ولم تسمع ندائه ، فإذا هو يتحرق غيظاً ويدعو أن ينساها زوجها كما نسيت نفسها وضيغها الذي ظل يناديها ساعات ثم يعود غاضباً . فنذ هذه اللحظة نسي الملك شكتلا ولم يبق في ذاكرته شيء من علاقته معها . قضت شكتلا أياماً وأياماً تنتظر عودة الملك ولكنه لم يعد . وبهذا مرت الأيام حتى لم يبق إلا القليل من الأيام على وضع مولودها . ففى هذه اللحظات يعود والدها الراهب « كنرورشي » بعد غيابه الطويل ولكنه لم يبد لها شيئاً من غضبه وسخطه لأنه كان على علم بما حدث عن طريق الوحي الذي أوحى به الآلهة كما أوحى إليه أن شكتلا سوف تنجب للملك ولما يكون له شأن أى شأن في المستقبل . وكلما مرت الأيام زادت شكتلا شوقاً لرؤية زوجها الحبيب الذي طال غيابه . فلما رأى والدها حيرتها وحنانها إلى زوجها قرر إرسالها إليه . فعلت العدة والعناد على الطريقة الهندية لتوديعها عند سفرها . وهنا رسمت ريشة كاليبداس مشاهد إنسانية وطبيعية لا مثيل لها في الأدب الهندى قاطبة . ويتمثل أمام الأعين - ونحن في مشاهدة هذه المشاهد - نحكى الصورة الصادقة لما يحدث حتى الآن في أريافنا الهندية بالإضافة إلى بعض المشاهد الطبيعية الفتانة التي لا تحدث إلا في عالم الخيال . وفي يوم الزفاف يوم الفرحة والسرور لا يودع الآباء والأقرباء بناتهم إلا بعيون باكية وقلوب حزينة يستعيدون ذكراها الطويلة في الماضي والأيام السعيدة التي سوف تقضيها في المستقبل بشيء من الخشية والرغبة على مستقبل بناتهم اللاتي يذهبن إلى بيت غير بيتها وإلى بيئة غير بيئةها وإلى حياة غير حياتها فهذا ما حدث مع شكتلا حين توديعها من أترابها وقد امتلأت عيونهن بالدموع وغمر قلوبهن الألم ووالدها أيضاً ينفجر بكاء وأنيناً . وهذه كلها مشاهد إنسانية لا تزال تتمثل في الهند . أما كاليبداس

وهذا هو التذكار الوحيد للملك الذى ظل عندها ففقدته .

فلما بلغ الملك مجئ شكنتلا مع أصحابها يأمر خادمه أن يرحب بالضيوف على طريقة «فيدا» حيث كانت تقدم الطقوس والمراسيم الدينية . ثم يذهب الملك إلى مكان مخصوص في انتظار الضيوف .

وقد حدث قبل مجيئهم بدقة أن الملك كان يستمع إلى أغنية رائعة أخذت بمجامع القلوب وجذبت إليها النفوس فلان قلب الملك إليها وانلغغ اندفاعاً شديداً نحوها بدون شعور أو قصد . ثم غرق في تفكير عميق يستعيد ذكرياته الماضية . وبينما هو في هذه الحالة إذ خطر على باله : أليس هو في استعداد للحياة الماضية وذكرياتها بدون قصد أو دافع من جانبه . وهذه الظاهرة تدل على أن نظرية التناسخ قد رسخت في أذهانهم آنذاك كما أن «فيدا» لم يبق له في هذا العصر إلا مظاهر مثل الطقوس والمراسيم التي قدمت إلى الضيوف . وكذلك وصية الراهب قبل ذلك لابنته شكنتلا حين وداعها أن تكون في خدمة الناس دائماً لأنها - أي الخدمة - من أسس المبادئ الإنسانية - فهي الأخرى توحى لنا مدى أثر «جيتا» في ذلك العصر . لأننا تحدثنا في مقالنا عن «جيتا» أن كرشن وجه عنايته كلها إلى خدمة الناس في حين تناسست الفلسفة السلبية قبل ذلك هذه الناحية وأولت جل اهتمامها إما إلى الحياة المادية البحتة أو إلى الروحية الصميمة .

قد وقفنا هنا لنذكر مرة أخرى أن كاليداس عاش في عصر لا يبعد كثيراً عن عصر جيتا حيث كانت تعاليمه تطبق وينظر إليها نظرة التبجيل والاحترام . وهذه الحياة الدينية لم توجد إلا قبل الميلاد .

ثم يقابل الضيوف الملك الذى هو في انتظارهم منذ وقت قليل ويقدمون إليه تحياتهم وتهانيمهم . فإذا شكنتلا تشعر أن عينها المنى ترتعش وهذه علامة التشاؤم لدى الهنود كما يدق قلبها دقاً خَوْفاً ورهباً .

فترادها الشكوك والأوهام وتخاف على نفسها ويصيرها وهذا ما نحدث بعد قليل وهو أن الملك لا يتذكر شيئاً من الحب والغرام والزواج معها . وتبذل صاحبها «جوتمي» أقصى جهودها لتعيد إلى ذاكرته شكنتلا حبيبته وزوجته ولكنه ينكر أن تكون له زوجة تسمى «شكنتلا» .

كانت شكنتلا حتى الآن تسر وجهها وتخفى كوامنها وفقاً لتقاليد الهنود الشرفاء في كل عصر . فإذا هي تعظم صحتها وترفع حجابها وتقوم بين يدي الملك تعكس له قصتها معه . وحينما يطلب إليها الملك تذكراً يدل على ذلك فلا تملك في يدها خاتمها . فإذا العالم يظلم أمامها ولا تكاد ترى شيئاً بين يديها لشدة أنها وحيرتها ودهشتها . فحينئذ يكتبها الملك ويتهجها بأن كلامها ما هو إلا للخداع والفتنة . فإذا هي تتحرق غيظاً وتنفجر بكاء لأنها شريفة إلى أبعد حد من حدود الشرف . وتريبتها النظيفة في الأدب لم تتعود أن تأنس أخلاقها . وفجأة انطلق لسانها توجه إليه التهم التي تصفه بالخيانة وعدم الوفاء . وهذه المشاهد كلها رائعة جداً من الناحية الفنية لأن الإنسان يشعر بأنه أمام أمر واقع وليس أمام مسرح أو بين دفتي قصة من القصص . فلا تملك شكنتلا أعصابها بعدئذ فتتهار أعصابها ويكاد أن يغمى عليها . وبينما هي في هذه الحالة السيئة يتركها كل من معها ويتجه إلى الأدب . فتبقى شكنتلا وحيدة منفردة حزينة كئيبة في فناء القصر .

وهنا يلتفت نظرنا بعض المشاهد التي تلقى الضوء على المبادئ الأخلاقية والقيم المعنوية والتقاليد السامية للهنود في العصر الذى ازدهرت فيه الحضارة الهندية وثقافتها وطغت على الحياة الناحية المادية المزخرفة . فإذا عثرنا على شيء من هذا النوع فإنه يصور في الحقيقة المجتمع الهندي في ذلك الوقت . لأن كاليداس - كما سبق لنا القول - أضاف هذه المشاهد والأحداث كلها

العطرة العذبة واستعادة جمالها الفاتن وأخلاقيها السامية وحركاتها الساحرة ومزاياها الأخرى وصفاتها .
وبينا الملك في بكاء وأنين في ذكرى شكتلا إذ يسمع صوتاً من وراء الحجاب يطلب منه العون والمساعدة . فإذا هو يتمثل أمامه « ماتلي » سائق عربية إله « أنلر » يبلغه نبأ إله « ماتلي » أن يقتل الإله الشرير المسمى « كال نيمي » الذي أصبح أكبر قوة طاغية في الأرض . فيعرب الملك عن استعداده تحقيقاً لأوامر الإله ويزحف على هذه الطاغية بجيشه الجرار القوى ويقضي عليه .
ثم يسدل الستار .

الفصل السابع الطريق إلى السماء

لعل الرحلة إلى السماء فكرة قديمة كانت تداخى الإنسان منذ أمد بعيد . قد لعبت هذه الفكرة أروع دور في الأدب والشعر وتناولها الأدباء بالوصف والتحليل وكثرة الكلام عنها . ثم أسبغت عليها الخلود والبقاء بمادتها الغزيرة وفنونها الأدبية المختلفة . وما يذكر أن الشاعر العربي أبا العلاء المعري كان أول من خطر على باله هذه الفكرة فقام برحلة طويلة إلى السماء كما سجلها في كتابه « رسالة الغفران » . ثم تناولها الشاعر الإبطالي « داتني » في قصيدته « الكوميديا الإلهية » وما هي إلا خلاصة رحلته الطويلة المشوقة إلى السماء . ولكن النظرة الدقيقة إلى الفصل السابع من شكتلا تجعلنا نعرف بأن « كاليداس » قد حاز قصب السبق في هذا المضمار . وما أن مسرحية شكتلا لم تحظ أوروبا بالاطلاع عليها إلا منذ سنين فقط فلم تتعمق فيها تعمقاً كبيراً حتى الآن في البحث عن مواطن جمالها وخلودها . فلم يسترع انتباه أحد منهم إلى يومنا هذا أن فيها جوانب تماثل وتشابه على الأقل كما عند أبي العلاء وداتني .
وحينما يعود الملك بعد انتصاره في معركته مع إله

من عنده ولم يأخذها من مهابهارتا أو أي كتاب من الكتب الهندوكية . وأول ما يذكر بهذا الصدد هو حشمة النساء وحجابهن كما وجدنا شكتلا بين يدي الملك حين دخولها عليه في بادئ الأمر .

ومشهد آخر من هذا القبيل أن شكتلا حينما دخلت على الملك بأبدع مظاهرها من الجمال والفتنة رنا إليها بعض رجال حاشيته فإذا الملك يمنعهم من سرقة النظر إلى النساء الأجنبية . وهذه دلالة واضحة على أن الهنود كانوا يقدرون القيم المعنوية حتى في هذه الآونة . وهذه الظاهرة تضع حداً فاصلاً بين المبادئ الأخلاقية لدى الهنود واليونانيين لأن الروحية لدى اليونانيين لم تمنع الناس من التحلل والاستهتار وارتكاب الفواحش كما ذكرنا فيما مضى نقلاً عن شلدون تشيبي .

الفصل السادس شارع من شوارع المدينة

يبدأ هذا الفصل باللص الذي ألقي القبض عليه جند الملك . لأنهم وجدوا في يده خاتماً من الماس كان يملكه الملك . فهم ينهالون عليه بالضرب ليعترف بالسرقة ولكنه يبكي ويولول ويقول إنه وجدته في بطن سمك صاده اليوم في التربة ولم يسرقه أبداً من أحد . ثم يلج عليهم أن يقدموه إلى الملك لكي تتضح الحقيقة ولكن رجال الشرطة لا يصدقونه ولا يقدمونه إلى الملك . وأخيراً يأتي الضابط ويشفق عليه ويقدمه إلى الملك فإذا الملك يطير فرحاً ويفدق عليه جوائز غالية لأنه وجد أغلى شيء في حياته . فتذكر فجأة كل ما كان بينه وبين شكتلا ولكن شكتلا ليست بين يديه الآن ولا يمكن له الآن الوصول إليها بعد تكذيبه جها وطعنه إياها واتهامها بأنواع التهم ورفضه إياها رفضاً باتاً . والآن يحترق جهاً وشوقاً ويميل إليها عطفاً وحناناً ويلوم نفسه تخطأً وغضباً ويقضي أيامه ولياليه في ذكرها

« كال نيمى » لأجل رفع كلمة إله « اندر » بوجه إليه
« إله اندر » الدعوة لزيارة السماء برفقة سائق العربى
« ماتلى » جزاء بما قدم له من أباد بيضاء . فيشد الملك
تراحاله إلى السماء برفقة « ماتلى » على عربى سرعتها
سرعة البرق لا مثيل لها فى الأرض ولعل هذه العربى
التي تسمى « رته » بالسفسكرتية تشبه « البراق » عند
المسلمين وبينهما بعض الشبه كما تحكى بعض القصص
فيما يتعلق بأسراء النبي صلى الله عليه وسلم . وبينما يسير
الاثنان « ماتلى » يثنى على الملك ويقرظه ويذكر صنائعه
البيضاء وأعماله الجليلة ويريه شهرته فى أنحاء الجنة
فرى الملك كثيراً من الآلهة يكتبون أعماله الجليلة فى
أبيات موسيقية رائعة بريشة طيبة الرائحة لا تنبت إلا فى
الجنة . ثم يسأل الملك : نحن الآن فى أية طبقة من
العرش ؟ يجيبه « ماتلى » إنا فى السماء السادسة حيث
توجد الكواكب . وينفجر منها النور الذى يتمتع به
الإنسان فى الأرض . ثم ينزل إلى سماء السحاب حيث
يجد الطيور تغرد والبروق تلمع والرعود تصعق فيسيران
عليها بسرعة فائقة . كانت تلوح له عن كثب الغابات
والجبال والأشجار والأوراق . وكانت تراءى له من
بعيد المنابع التى تنفجر منها الوديان والأنهار . ثم يصلان
إلى جبل أسطورى يسمى « هم برت » حيث كانت
تسكن الآلهة . وهذا هو المكان الذى أنجب إله برهما
(أى الخالق) أولاده المائة الذين انتشروا فى الأرض
وعمرؤا البلاد - طبقاً لعقيدة افندوس - ولم يبق هنا
أحد من هؤلاء الآلهة إلا إله « كشب » الذى يقامسه

التاسع ويعملونه ويبجلونه . فاتفقا على أن ينزلا ضيفين
على هذا الإله ثم اقتربا منه وسما عليه وجلسا بجانبه وإذا
بالملك يقاجأ هنا بطفل جميل ذكى سعيد فيسعد برويته
ويستمتع بالعباءة ويميل إليه ميلاً شديداً ثم تلوح له فتاة
جميلة وهى أم هذا الطفل وتجري وراء الطفل . وهنا
يتعرف الملك على أن الطفل ابنه « بهرت » والسيدة أمه
زوجه « شكتنلا » فيقع الملك على قدميها يتوب إليها
ويطلب منها العفو فترفع شكتنلا رأسه وتمنعه من
الانحناء أمامها وتقبيل رجلها ثم يلتقيان ويجلسان بين
يدى الإله . فالإله يخبرها أن الملك ليس بمخطئ فى
كل ما حدث بل هو ذنبها التى ارتكبتها حيناً لم تبال بالإله
الذى ناداها ثم دعا عليها بأن ينساها زوجها وعاد .
فتدرك شكتنلا حينئذ أن هذه المشاكل من صنع يدها
والملك ليس له ذنب فيه ولعلها كانت شقية فى حياتها
الأولى ولذلك جنت هذه الثمار فى هذه الحياة . وبهذا
تتمثل عقيدة التناسخ بين حين وآخر . ثم يلقيها الإله
درساً فى الوفاء والإخلاص والاحترام لزوجها مما يدل
على أن هذه القيم لم ترل حية خالدة فى الهند حتى فى
عصر كاليداس . وأن المادية الجارفة لم تمنع أبداً معالم
الأخلاق بخلاف اليونان التى لم تكن عندها هذه القيم
المعنوية السامية شيئاً غالياً كما كان لدى الهنود .
ثم يستأذن الملك وشكتنلا الإله للذهاب إلى أديرة
والدها الذى لم يتصل بها منذ أمد بعيد فيأذن لها الإله
بذلك ويغادران هذا المكان إلى الأديرة وبهذا تم
المسرحية .



تداعى الغرب لأوزوالد شبنجلر

بمقام :

الأستاذ فؤاد محمد شبل

الوزير المفوض بوزارة الخارجية

١ - حياته وعرض عام

ولد أوزوالد شبنجلر في مايو سنة ١٨٨٠ بمدينة بلاكنيرج آم هارز. وكان أبوه يدعى برنهرد ، وكان مسيحياً بروتستنتياً . وتلقى دروسه الثانوية بمدرسة « هله » . ثم انتقل إلى جامعة برلين ، حيث تخصص في العلوم الطبيعية . ثم التحق بجامعة ميونخ ولبث فيها بعض الوقت ثم عاد إلى جامعة برلين ثانية .

وقد عمل بعد حصوله على الدكتوراه عام ١٩٠٤ مدرساً ، حتى عام ١٩١١ . واستوطن - منذ ذلك الحين - مدينة ميونخ ، وفيها شرع في تأليف كتابه « تداعى الغرب » Der Untergang des Abendlande الذى أتمه عند نشوب الحرب العالمية الأولى . وقد طبع الجزء الأول بميونخ في يولييه عام ١٩١٨ ، ونشر الجزء الثانى عام ١٩٢٢ . ثم أعاد نشر الجزء الأول منقحاً عام ١٩٢٢ .

وقد أمضى حياته في التأمل والدرس : وعاش وحيداً عزباً ، في عزلة رهيبة حتى وافته منيته في ٥ مايو سنة ١٩٣٦ .

وإذا كان شبنجلر قد قام بتأليف طائفة من الكتب إلا أن جماع شهرته كتابه « تداعى الغرب » .

وحظى الكتاب باعجاب الجمهور وحاز إقباله ؛ إلا أن علماء التاريخ والمعلقين السياسيين ، انتقدوا آراءه انتقاداً مرأ . ولما تولى الحزب الاشتراكي الوطنى (النازى) الحكم ، استفحلت حملات النقد عليه لتباين آرائه مع فلسفة الحزب السياسية .

والكتاب دراسة لفلسفة التاريخ . وقد بدأه - مثلاً - فعل المؤرخ « فيكو » Vico قبله وأرنولد توينبي بعده بسنوات قليلة - بمقارنة الحضارة الغربية الحديثة بحضارة العالم اليونانى الرومانى . وقاده بحثه إلى تعيين دورة حياة للحضارات لا مناص لها من المرور عبرها . وحكم بأن في وسع المؤرخ - استناداً على هذه الفكرة - إعادة تشييد الماضى والتنبؤ بالشكل الروحى الذى تتخذه الحضارة الغربية . ويرى شبنجلر أن الحضارة الغربية لما تستكمل مراحل حياتها بعد ، ونجده يتكهن بفترة دوامها ويرسم خط سيرها ، ويصف منجزاتها .

ومهما يكن من اختلاف آراء الباحثين بالنسبة لأفكار شبنجلر ؛ فالكل يجمع على عبقريته . ويعتبر تشخيصه صفات الحضارات المختلفة وبماياها ، الميدان الذى تألفت فيه عبقريته . وما تزال آراؤه في هذا الشأن في الدروة من العمق والطرافة . وقد توصل إلى نتائج

الكائنات الطبيعية . ويستحيل تجديد شباب الحضارات المتداعية تجديداً صادقاً : مثلاً يتعذر استرجاع شباب الكائنات العضوية .

٢ — اتجاهات شبنجلر الفكرية

مثل التاريخ — عند شبنجلر — سلسلة متتابعة من الأحداث الفردية المتكاملة ، يطلق عليها « ثقافات » . ولكل ثقافة طابعها الخاص الذى يسرى فى أوصالها ويمتد فى جميع مراحل تطورها . لكن يجمع بين ثقافة وأخرى . دورة حياة تبدى بصورة واحدة فى أوجه النشاط الثقافى . وتماثل هذه الدورة ما نعرفه عن دورة حياة الكائن الحى .

وتبدأ دورة الحياة الثقافية بمرحلة « الحمجية » وهى سمة المجتمع البدائى وطابعه . ونجتاز الدورة طائفة من المراحل متجهة صوب التنظيم السياسى ، ثم تخرج على الفنون والعلوم وغيرها . والدورة — عند بدايتها — صورة فجة غير مصقولة ، لكنها تتطور نحو التفتح والازدهار . فتندفع — من ثم — لبلوغ مرتبة الحضارة العريقة . فإذا ما بلغت تلك المرتبة ، أصيبت بالتحجر ، فأذن ذلك بوصولها مرحلة الانهيار ، الذى ينتهى بها — فى نهاية المطاف — للتردى فى نخط جديد من « الحمجية » يسبق الاستغلال والضعف على جميع جوانب حياتها . وهنا خاتمة حياتها . ولن نجد بعد ذلك شيئاً جديداً يخلفه هذا الانهيار ؛ بسبب انقضاء أجل هذه الثقافة ؛ لنضوب معين طاقتها الإبداعية . أضف إلى ذلك ؛ أن هذه الدورة التى تنتظم مراحلها ، لا تقتصر على كونها محدودة . بل يتحدد كذلك الزمن الذى تستغرقه .

من ذلك يتبين لنا استناد آراء شبنجلر على المذهب الوضعى . فانه يستبدل بالتاريخ نفسه ، أشكال التطور التاريخى الذى ينتظم المراحل التقدمية . وتلك دراسة من نوع العلوم الطبيعية التى تعتمد على التحليل الخارجى

بفضل بديهة الوقادة . وأصبحت أفكاره تقف موقف المتحدى لغيره من الباحثين الذين أوتوا طبائع تختلف عن طبيعته ومواهب عقلية تغاير عقليته ، لاقتفاء أثره وتوكيد اكتشافاته — أو دحضها — بواسطة الفحص والاستقصاء المنهجين .

وفى الحق ، أصبحت النتائج التى توصل إليها شبنجلر بعقريته موضع دراسة الباحثين لا على هدى التاريخ والاجتماع فحسب . ولكن بالاستعانة كذلك بكشوف علم « الأجناس البشرية » لدراسة ثقافات الشعوب وتبع المظاهر التى اتخذتها للأفلات من عدوان الثقافات الأجنبية واقتحامها مناطق نفوذها وتأثيراتها . وبهذا أصبحت نظريات شبنجلر موضع تقييم علمى دقيق .

بيد أن نقطة الضعف فى كتاب « تداعى الغرب » هى الحتمية التى تستند عليها فكرة الكتاب بأسرها . إذ تعنى أن الإنسان فى أفعاله مسير لا محير . فنجدته يؤمن بأن التاريخ يفرض قالباً محدداً تتخذة كل حضارة ، ولا حيلة للبشر فيه . كما أنه يترمت فى تفكيره ولا يؤمن بالتجربة ولا يسمى للأفادة منها . وهنا يفترق عن توينبى الذى يكافح جاهداً فى سبيل إخضاع قوانينه التاريخية للتجربة ويهرع إلى تغييرها وتحويرها كلما آنس ضعفها التطبيقى أو عجزها — بالتجربة — عن الوفاء بأغراض دراسته .

ويسود التشاؤم نظرة شبنجلر تجاه طالع الحضارة الغربية ومصيرها . فان الحضارة الغربية — فى عرقه — قد خلفت وراءها مرحلة الإبداع الثقافى ، ونجتاز الآن مرحلة إجتراح الماضى ، وتقبل على الاستمتاع بألوان الترف الحضارى . فهى — بذلك — تدخل مرحلة التداعى .

ويخلص شبنجلر إلى القول بأن لا أمل للحضارة الغربية فى إنقاذ نفسها من الانهيار المحتوم ومن الانحلال المقدر عليها . ذلك لأن الحضارات تزهر وتذبل مثل

لاستنباط قوانين علمية عامة ، تؤهلها — أى الدراسة —
للتكهن بأحداث المستقبل . وعلا بمناهج البحث الوضعي ؛
تصور الحقائق تصويراً يباعد بين بعضها والبعض
الآخر ، بدلا من أن يتسلسل بعضها عن البعض الآخر
استناداً على حلقات منتظمة ، تربط بين سلسلة وأخرى ؛
وهناك أوجه للتشابه بين آراء شبنجلر وتوينبي .
والفارق الرئيسى بين الاثنين أن شبنجلر يعزل — عزلا
تاماً — بين بعض الثقافات وبعضها الآخر . فمن رأيه : تعذر
فهم هذه الثقافات إلا قياساً إلى وجهة نظر المؤرخ من
زاوية خارجة عنها . أما بالنسبة لتوينبي ؛ فان انتماء
بعض المجتمعات لمجموعات أخرى ، أمر جوهري بالنسبة
لنظرية توينبي ؛ وفي هذا ما يضمن استمرار التاريخ .
أما من وجهة نظر شبنجلر ؛ فلا محل للقول بشيء من
قبيل هذا « الانتماء » . ولا توجد أية علاقة إيجابية بين
ثقافة وأخرى . لذلك نجد الفلسفة الطبيعية تسرى إلى
كل تفصيل من تفاصيل نظرية شبنجلر ، بينما لم تؤثر
— عند توينبي — إلا على المبادئ العامة .

وكلمة « حضارة » هى مناط الحكم الذى يصدره
شبنجلر على عصره . وعنده أن كلا من روسو وسقراط
وبوذا . . . يميز نهاية ثقافة . لأن كلا منهم قد وارى
معه فى التراب عصرأ ذهبياً ينسم بالعمق الروحى . فان
هؤلاء المفكرين يعرضون الحياة بنظرة المثقف وبحكمون
عليها بمفهوم العقل . والعقل يحكم ؛ وقتها تتوارى
النفس . وتقديس شبنجلر لأحكام العقل ؛ يدفعه إلى
مناهضة الدين ، لأن الدين يحافى المعرفة العقلية ويضيق
ذرعاً بالجدل والدليل العقلى ؛ بل يقرر قضايا يجب على
المؤمن تقبلها سواء وافقت عقله ، أم لفظها . فالدين
يعتبر البعيد عن التصديق يقيناً ، ويعد الخارق للطبيعة
حقيقة واقعة .

ولسوء الحظ ؛ شغلت الشئون السياسية بال شبنجلر .
وغشيت أفكاره السياسية — بالتدريج — خيبة آماله .
فلقد تخلى عام ١٩١١ عن وظيفته كمدرس للرياضيات

والتاريخ فى مدرسة عليا ، وكاد وقتذاك فى الحادية
والثلاثين . وقد تنبأ بالحرب ورجا لألمانيا مستقبلا
زاهراً بعد انتصارها ، لكنه خشى أن يفسدها النصر
فيجر عليها التحلل ؛ مثلما تحللت روما بعد انتصارها على
قرطاجنة . ومن ثم ؛ قصد من تأليف كتابه ، هداية
حكام ألمانيا سواء السبيل . وقد عكف على الكتابة طوال
فترة الحرب الأولى ، وحرّم نفسه من جميع متع الحياة
بما فيها الزواج . ولما منيت ألمانيا بالهزيمة ، اندفع بكلياته
إلى اعتناق النزعة المكيافيلية كفلسفة للحكم ؛

ف نجد النزعة المكيافيلية واضحة فى الجزء الثانى من
كتابه « تداعى الغرب » . إذ تضمن عبارات كثيرة
قصد منها إظهار الاختلاف بين الأساليب السياسية
وقواعد الأخلاق . ويصر شبنجلر فى مواضع أخرى
من الكتاب على أن قول السيد المسيح « إن مملكتى
ليست فى هذه الدنيا » لا يحتاج إلى تأويل . بمعنى أن
المثل العليا المسيحية مكانها العالم الآخر لا هذه الدنيا ؛
ولا تتمثل الحقيقة الواقعة فى « الحق » ولا فى « القسط »
لكنها تتجلى فى إجراء رومانى أو بروسى أو سياسة
ينفذها كرومويل . فان الشخصية — كما يقول شبنجلر
— هى التى يحسب لها حساب . فليس الإنجيل هو الذى
غزا العالم ؛ لكن غزاه الاستشهاد المسيحى ؛ ولم يستمد
الشهيد قوته من التعاليم ، ولكن من « نموذج » الإنسان
على الصليب . ومصادقاً لهذا ؛ لا يؤمن السياسى
الأصيل بالعبارات الطنانة ولا يخلط منطق الأحداث
بمنطق النظم . فله معتقداته ؛ لكنه كانسان فرد ؛
لا تشوش عليه المبادئ التهذيبية . فلا يفرق البابوات
العظام فى هذا الشأن عن الساسة الإنجليز ، الأمر الذى
يثبت تعارض التنفيذ مع الدين والمنحى الخلقي ؛ لكن
يقرر شبنجلر أن الحياة — لا الفرد — لا ضمير لها ؛
وإلى ريبة شبنجلر من المثقفين — ما خلا المشتغلين
 بالرياضيات — تعزى فكرة إعلائه من شأن فكرة
الحصول على أناس ذوى عقول ممتازة عن طريق توليد

السلالات ، لا بالجوء فحسب إلى استقاء العلم من الكتب .

ويقصد بتوليد السلالات الثقافية ، بث التقاليد في النفوس . فعنده أن أمة من غير تقاليد تفقد أصالتها أى صفتها المميزة . ويذكر من قبيل المثال :

تدريب الوصيف خلال القرون الوسطى ، التعليم في الأدبيرة ، تدريب ضباط أركان حرب الجيش البروسى ، المدارس الإنجليزية العامة ، التدريب الجامعى لشغل الوظائف الإدارية في حكومة الهند ، تدريب رجال الدين الكاثوليك ، فشل بسمارك في تدريب « صفوة سياسية » أهل لممارسة الشؤون الخارجية

ولا يهم في الأمة ذات التقاليد العريقة أن يتولى أمورها أناس من صميم الشعب أم من الصفوة . لأن التقاليد — لا الأشخاص — هى التى تحكم ، فتمسك بزمam الحكام ، فلا يملكون عنها فكاكاً . ولقد تنبأ شبنجلر بسريان التقاليد البريطانية في أفريقيا على أيدي المستعمرين البريطانيين ، لكنها ما تلبث أن تزول برحيل البريطانيين . ذلك لأن التقاليد البريطانية نتاج البيئة البريطانية ، فلن يقبض لها العيش إلا في محيطها .

وأوق شبنجلر الشجاعة لمناهضة النازيين ونقدم وتسفيه شعاراتهم . ومن ذلك اعتبار ما تلوكة ألسنهم عن « الآرية » و « السامية » كلمات فارغة استعاروها من فقه اللغة . ويرى أن فكرة تمكين سيطرة ألمانيا على العالم . فكرة مضحكة . وقد سجل رأيه ضد النازية في كتاب عنوانه « ساعة القضاء والقادر » ، واعتقد بعد نشره أنه سينفى من ألمانيا ، لكنه مات عام ١٩٣٦ قبل بلوغ النازيين أوج مجدهم .

ويعاود شبنجلر — المرة بعد الأخرى — الحديث عن موضوع أسماه « المدينة الضخمة » . إذ يعتبر ازدحام المدن بالسكان أسوأ مظاهر الحضارة . ونجدته يتنبأ بوصول تعداد المدن الكبرى إلى عشرين مليون نسمة ،

واقتطاعها مساحات واسعة من الأراضي الزراعية ؛ لكنه يبدي اغتباطه إذ يتوقع انقضاء نزعة تشييد المدن الضخمة ، تأسيساً على النهاية التى لقيتها المدن الكبرى التى شيلتها الحضارات البائدة .

وإذا كان شبنجلر يبدي تشاومه بمستقبل الحضارة الغربية ، لكن من العجب أن تغلب نزعة التفاؤل على تنبؤاته بمستقبل روسيا . فهو يرى فيها منقذ العالم . وعنده أن روسيا ، قد راحت في ثلاث مناسبات ضخمة تأثيرات غربية ألقتها على كاهلها كل من : بطرس الأكبر ، القيصر إسكندر أيام المحالفة المقلسة ، وأخيراً لينين .

وإذا كانت نبوءة شبنجلر بشأن زوال سيادة أوروبا على العالم ، قد تحققت بالفعل ، فهل يعنى هذا انقضاء الثقافة الغربية ؟

وهل تقوم مكانها حضارة أخرى ، في مستقبل الأيام ؟

وهل وحدة أوروبا الغربية السياسية (وهى ما سعى إلى تحقيقه فعلا : شارل الخامس وفيليب الثانى ولويس الرابع عشر ونابليون وأخيراً هتلر) تجنبها مصير الانحلال الذى تنبأ به شبنجلر ؟

إن أوروبا الغربية تسير حثيثاً نحو الوحدة الاقتصادية وستلونها الوحدة السياسية . لكن معضلة أوروبا ليست — كما يقول شبنجلر وتوينبى — في التقدم العلمى والتفوق التكنولوجى ، ولكن تكمن معضلتها في « نخات » روحها الابداعية . بما يتضمنه ذلك من انقضاء العصر الذى كانت تفتن فيه العالم فيتبع منهاجها ويعتنق طرائقها ، ويتنسم خطاها . ويوليها قياده .

ويعرف شبنجلر الفطرة بأنها الكيان الذى يركب فيه إنسان الثقافات العليا . الانطباعات المباشرة لمشاعره والمشكل الذى يترجم فيه أحاسيسه . وفى التاريخ ، تشد نخيلة الإنسان فهم علاقة حياته الذاتية بالعالم القائم أمام ناظره . وعندها يمكن من استغلال معارفه التاريخية

في واقع حياته . والإنسان — بكيانه وحياته — جزء من التاريخ .

فما هو تاريخ العالم ؟

يجيب شبنجلر بأنه عرض منسق للماضي . هو التعبير عن القدرة على الإحساس بالشكل . بيد أنه مهما يكن من أمر التحديد الذي يسبغ على الإحساس بالشكل ، لا يبلغ في دقته مبلغ الصورة نفسها .

وسنعرض فيما يلي لطائفة مما أجملناه من آراء شبنجلر .

٣ — الحضارة المجرية

يطالع الباحث في تاريخ الحضارات حقيقة مؤداها أن الحضارة السومرية الأكادية قد زالت عام ١٠٠ ميلادية ، وزالت الحضارتان المصرية والهلينية حوالي عام ٤٠٠ ميلادية .

فبالنسبة للحضارة المصرية والحضارة السومرية الأكادية ، يلاحظ أنهما ظلتا قائمتين فترة بدأت بفجر التاريخ وتقدر بخمسة آلاف سنة .

في حين انبعثت الحضارة الهلينية منذ أواخر الألف الثانية قبل الميلاد .

ولما كانت الحضارة الغربية قد ظهرت — وفقاً لرأى شبنجلر — في غضون القرن الحادى عشر الميلادى ، ينشأ — من ثم — فراغ في منطقة الشرق الأوسط بين انقضاء الحضارة الهلينية وظهور الحضارة الغربية ، يقدر بسبعائة سنة .

ويقرر شبنجلر أن حضارة مستقلة لها خصائصها المميزة ، انبعثت في منطقة الشرق الأوسط ودعاها « الحضارة المجرية » . ويذكر أنها ظلت مطمورة إلى أن أمكنه هو — أى شبنجلر — إزاحة التراب عنها .

وقد ظهرت الحضارة المجرية على مسرح التاريخ داخل نطاق « تشكل كاذب » .

وتفسير ذلك :

أنه بعد ما فرض الإسكندر الأكبر سيادة الحضارة الهلينية على مصر وجنوب غرب آسيا ، انتحلت أوجه النشاط الاجتماعى والثقافى في هذه المنطقة ، صورة هلينية لبثت طوال الألف سنة التى أعقبت عصر الإسكندر . ويقرر أن تلك الحضارة قد لبثت منذ البداية حتى النهاية ، قشرة خداعة تحجب عنها الحقيقة الجوهرية عن وجود حضارة جديدة تتكون وتنمو . ويمكن تقصى نمو هذه الحضارة — كما يقول — في تاريخ ردود الفعل الشرقية المتعاقبة ضد المنحى التفكيرى الهليني ، لا على الصعيدين الحربى والسياسى فحسب ، ولكن أكثر ما يكون على الصعيد الثقافى متمثلاً بصفة خاصة في الميدان الدينى بأوسع ما تحمله كلمة الدين من معانى .

وأخيراً ترعرت هذه الحضارة الجديدة — وفقاً لرأى شبنجلر — في المسيحية والإسلام ، لكنها تتضمن اليهودية والزرادشتية .

ونلاحظ على رأى شبنجلر هذا . أن الزرادشتية قد ظهرت إبان القرن السادس قبل الميلاد . ويمكن رد ظهور اليهودية إلى القسم الأخير من الألف الثانية قبل الميلاد .

وإذا تجاوزنا عن هذه الملاحظة ، نجد شبنجلر يضع أصبعه على طائفة من الحقائق التاريخية الهامة التى لا شبهة في صدقها :

فأولاً : لا مربة في حدوث سلسلة من الانتفاضات الشرقية ضد السيادة الفكرية والسياسية الهلينية . وقد توجت هذه الانتفاضات بتحول العالم الهليني نفسه إلى المسيحية ، ثم تحول نصف العالم المسيحى — بعد ذلك — إلى الإسلام .

ثانياً : حقيقة أن المسيحية والمعتقدات الدينية الشرقية الأخرى التى نافستها في ميدان التبشير الدينى في العالم الهليني . قد تبدت أمام أتباع الحضارة الهلينية في ثوب

الخداع) واحداً من أجل آرائه . فأنها تلقى ضوءاً على العلاقة بين حضارة تابعة والمجتمع الذي استجلبها إلى ميدانه :

وتفسير ذلك :

عندما تتفاعل حضارتان الواحدة مع الأخرى ، قد يكون التقاومهما على منزلة غير منتظمة . إذ قد تكون إحداهما - وقت التلاق - أقوى من الأخرى التي قد تكون بدورها ذات طاقة أعظم ابداعاً . وفي ظل هذا الموقف ، تجبر الحضارة الأعظم ابداعاً على موازنة نفسها - ظاهرياً - مع الحضارة الأقوى في تشكيلها الثقافي . مثلها في ذلك ، مثل السرطان البحرى الذى يشكل نفسه في قوقعة ليست قوقعته الأصلية .

يبد أن الباحث ينزلق إلى الضلال إن أخذ بالمظاهر على علانها . إذ يجب عليه - كما يقول شبنجلر - أن يتطلع إلى ما تحت السطح ، ويبحث ما يقع تحت المظاهر وأن ينظر بعين الاهتمام إلى الفارق بين الأثنين :

ويستعين شبنجلر بفكرة « التشكال » في محاولته الإبانة عن الصورة التى يتخذها - منذ بداية العصر المسيحى - تاريخ حضارة في العالم القديم ، تقع غرب الهند . فان توسع الحضارة اليونانية شرقاً وجنوباً إبان عصر الإسكندر الأكبر وبعده ، قد وضع « تلبيسة » - سياسية وثقافية وجمالية - على جنوب غرب آسيا وعلى مصر . وتبعاً لذلك ، اضطرت الحضارة المحوسية (وهى حضارة نشأت وفقاً لافتراضه في بداية العصر المسيحى) اضطرت - خلال القرون الأولى من وجودها - إلى حجب نفسها بوساطة التنكر في زى يونانى . ولم تفصح عن حقيقتها إلا في مرحلة تالية . وذلك وقما استطاعت بجميع قوة كافية مكتبتها من اختراق القشرة اليونانية . بيد أن عين الباحث الفاحصة في قدرتها أن تستشف وجودها تحت السطح ، منذ لحظة وجودها تحت سطح الأرض إبان الفصل الأول من تاريخها .

هليئى . لكن هذا الرداء الجذاب كان يخفى وراءه جسماً غريباً عن الهلينية ، بحيث أن اعتناق المسيحية كان يعنى في الواقع تحلل الحضارة الهلينية .

ثالثاً : انبعث في الواقع شيء جديد في جنوب غرب آسيا عقب بداية العصر المسيحى . إذ أصبحت اللهجة الشرقية للغة الآرامية ، واسطة أدبية لأديان جنوب غرب آسيا الثلاثة : اليهودية (في جناحها البابلى) والمسيحية ، والصابئة .

فهو تشير هذه الدلائل إلى وجود حياة جديدة في المنطقة في ظل السيادة الهلينية ، مما يؤيد فرض شبنجلر ؟ أجاب المؤرخ كريستوفر داوسون Christopher Dawson (صفحة ٣٨٢ من كتابه The Dynamics of World History) عن هذا السؤال ناقلاً نظرية شبنجلر بقوله « إن العناصر الطريفة في الحضارة الهلينية الأكثر حداثة ، يتأق ردها بالتأكيد إلى تأثيرات شرقية لكن هذه التأثيرات لم تأت من الطاقات المنبعثة من شعب جديد ، فأنها وفدت من شعوب أقدم ، يعتبر تقديمها الثقافي أقدم من ارتقاء الهلنيين » . ويقول بموضع آخر « إن الأناجيل المسيحية - في صورتها الأولى - تنتمى إلى المرحلة الأخيرة للثقافة اليهودية الآرامية ، أعظم مما تنتمى للهلينية » .

وللعقيدة الزرادشتية إبان العصر المسيحى ، مقدمات يمكن إرجاعها إلى بداية القرن السادس قبل الميلاد ، على الأقل . وحقاً ، فان جميع العناصر الأساسية التى استخدمها شبنجلر لصياغة فكرة « الحضارة المحوسية » ترتبط مع الحضارتين السورية والإيرانية . وهذا ما يقره جميع المؤرخين وتعترف به الجماعات التى أدجها شبنجلر في نطاق ما دعاه به « الحضارة المحوسية »

٤ - فكرة شبنجلر عن التشكال

تعتبر فكرة شبنجلر عما أسماه به « التشكال » Pseudomorphosis (ويقصد بها التكوين الثقافي

٥ - مقتطفات من كتاب « تداعى الغرب »

١ - مصر والعالم القديم :

تبدأ حوالى عام ٣٠٠٠ قبل الميلاد - فى مصر وبابل - حياة عقيدتين دينيتين عظيمتين . ففى لبنان عصر الأسرة الخامسة المصرية (٢٤٥٠ - ٢٣٣٠ قبل الميلاد) التى أعقبت عصر بناء الأهرام العظام ، ذوت عقيدة « حورس - الصقر » التى كان الاعتقاد بأن روحه تستقر فى شخص الملك الحاكم . وانزوت العقائد المحلية فى زاوية النسيان . ولا يستثنى من ذلك ديانة « تمحوت » التى كان مركزها مدينة هرموبوليس (الأثيوبين - قرب ملوى) . وتبدت عقيدة الشمس متمثلة فى رع . وقد دأب كل ملك على إقامة هيكل لرع فى الجانب الغربى من قصره ، إلى جانب المعبد الملحق بمدفنه . وكانت تصور بالمدفن ، حياة الملك الرمزية من وقت ولادته حتى ساعة دفنه . أما هيكل الإله ، فهو رمز الطبيعة الأبدية العظيمة . فكان الزمان والمكان والوجود والقدر والعلة ، تنتصب جميعها وجهاً لوجه فى هذا الصرح الضخم المزدوج الذى لا نظير له فى أى بناء فى العالم . ويصل إلى كل منهما طريق مغطى . وبينما يصاحب الطريق الموصل إلى « قدس رع » نقوش بارزة تصور سلطان الإله الشمس على عالمى النبات والحيوان وسيطرته على تغيرات الفصول ؛ فليس ثمة صنم للرب ولا معبود ، لكن يوجد فحسب مذهب من المرمر يزين الشرفة الضخمة . ويتقدم الفرعون داخلًا من الظلام ويقف على مكان مرتفع لتحية الإله العظيم الصاعد إلى كبد السماء فى الشرق . فلم يعد الفرعون هو تجسد الربوبية ، وليس هو إبن الإله - وفقاً للاهوت الدولة الوسطى . ورغمًا عن جميع ألوان المجد الماضية ، يقف الفرعون أمام الرب ، صغيراً ضئيلاً تحول إلى مجرد خادم لاله .

وما الحضارة التى دعاها شبنجلر بـ « المحوسية » إلا الحضارة السورية . وأن مقاومة الثقافة الملية قد تبدت فى انبعاث مذهبين دينيين يخالفان الأرثوذكسية اليونانية والكاثوليكية الغربية ، وهما

١ - المينوفستية : وهى المذهب القائل بالطبيعة الواحدة للسيد المسيح (الطبيعة الإلهية) .

٢ - النسطورية : وهى المذهب الذى ينكر ألوهية السيد المسيح والسيدة مريم ، لكنه يؤله الكلمة .

لكن الضربة القاضية التى كالتها الثقافة الشرقية للثقافة اليونانية ، تجلت فى انبعاث الإسلام الذى قضى على الإمبراطورية الرومانية فى الشرق الأوسط . فكان أن انحسر نفوذ الحضارة اليونانية وعمجز الفكر اليونانى عن التأثير فى الفكر الإسلامى إلا بمقدار . هذا وقد تم تلاقى الثقافتين الإسلامية واليونانية ، سلمياً .

وتؤيد أحداث التاريخ فكرة شبنجلر عن التشكال ونذكر فى هذا الصدد مثالين :

الأول : أن اللغة العربية قد نفذت إلى جوهر الفكر الفارسى . فكان الظن أن العربية تحمل مكان الفارسية ؛ لكن الفارسية قد استمدت من التراث العربى طاقة مكنتها من استعادة شبابها المفقود ، فأصبحت لغة آداب زاحمت العربية فى العالم الإيرانى . وتأيد انبعاث الثقافة الإيرانية فى ثوب جديد فى فرض الشاه إسماعيل الصفوى مذهب الشيعة الإثنى عشرى على رعاياه . فبات للفارسيين مذهب دينى مميز بالإضافة إلى لغة خاصة . وهذا ما لم يتح لفارس من قبل ، منذ تحول الفارسيين من الزرادشتية إلى الإسلام ، بعد انقضاء عصر الدولة الساسانية .

الثانى : على الرغم من إعتناق سكان أميركا اللاتينية الكاثوليكية ؛ إلا أنه يشاهد فى جواتيمالا ومدينة المكسيك ، روح وأساليب العقيدة الدينية السابقة للمسيحية .

ولبثت معتقدات الفلاح — خارج هذا المجال — كما كانت عليه منذ الأزل ، لا تتغير ولا تتحول ، لكن في حين كان هناك فصل جليل من التاريخ الدينى ينطلق في المدن فوق رأسه ، طفق هو يتعبد إلى الأرباب ذوات لرؤوس الحيوانية ، إلى أن حل عصر الأسرة السادسة والعشرين ، فتبوت عقيدة الفلاح مكان الصدارة في معترك المعتقدات الدينية .

بيد أن ثمة فئة تؤدي — في تردد بالغ — دورها التاريخى تجاه غيرها . إذ كان يوجد فوق ديانة الريف البدائية ، ديانة شعبية كذلك ، تلك هى ديانة صغار الخلق المتوارين في المدن والأقاليم . فكلما بزغت ثقافة — مثلاً حدث إبان عصر الدولة الوسطى المصرية والعصر البرهمنى الهندي والعصر السابق لسقراط في اليونان والسابق لكنفوشيوس في الصين والعصر الباروكى في أوروبا — كلما ضاقت دائرة أولئك الذين يستحوزن على الحقائق الفاصلة لعصرهم ، بحسبانها الحقيقة ، وليست مجرد اسم وصوت .

فكم من الذين عاشوا مع سقراط وأوغسطين وباسكال قد فهمهم ؟

فالدين — مثل كل شيء آخر — ينتصب كهرم بشرى يستلحق كلها ارتفع إلى أعلى ، حتى يصل في النهاية ذروة الثقافة فيغدو كاملاً ، ثم يأخذ في التدهاى شيئاً فشيئاً .

وفي مصر ، شاهدت فترة الإصلاح (في نهاية الدولة القديمة) وحدانية أساسها الشمس . وهى وحدانية شيدت دعائمها لتصبح عقيدة خاصة بالمتقنين . أما الفلاحون والدماء فقد لبثوا عاكفين على عبادة الأرباب والربات ذوات الرؤوس الحيوانية ، باعتبارها تجسيدات — أو خدم — له « رع » الإله الواحد . وتضمنت عبادة « رع » الاهتمام بدراسة الكون . وفي منف أسفر الجدال اللاهوتى عن تحوير عقيدة بتاح لتنسجم مع عقيدة « رع »

ولكن في صورة « بتاح » ، وكان يعتبر في منف المبدأ الرئيسى للخلق .

وما حدث بمصر ، حدث نظيره تماماً في عصر يوستينيان وشارل الخامس . وذلك وقتاً حققت روح المدينة تفوقها على روح الأرض . وهكذا ، تكاملت ذاتية العقيدة وباتت موضع فحص العقل ، ومن ثم إنبعثت الفلسفة .

وإن الدولة الوسطى المصرية لأقل أهمية — من الناحية العقائدية — من الدولة القديمة . ومنذ عام ١٥٠٠ قبل الميلاد إنبعثت ثلاثة أديان تاريخية :

الأول : الديانة الفيدي في البنجاب .
الثانى : الديانة الصينية الأولى على النهر الأصفر
الثالث : الديانة القديمة في شمال بحر إيجه .

ويصعب علينا أن نحزر تفاصيل العقيدة الدينية البدائية العتيقة . ومناطق الفكرة الطريفة المتصلة بالربوبية — وهى ما كانت المثل الأعلى لهذه الثقافة — الجسم البشرى الذى يشكل على صورة بطل يقف وسطاً بين الإنسان والإله .

وأجلد بنا أن نضع جانباً ملاحم البطولة والطقوس الدينية الشعبية ، حتى يغدو في مكننتنا — إلى حد ما — تعيين أبعاد هذه العقيدة القديمة . ويتضح من الاستقراء أن الدين العتيق يحظى بوحدة داخلية . فان أساطير القرن الحادى عشر قبل الميلاد المتصلة بفكرة إزهار النبات في الربيع ، تذكرنا مآسيها الفلسفية بالأساطير الحديثة عن موت « بالدر » و « فرانسيس » .

وتقع فترة الديانة الصينية بين عامى ١٣٠٠ و ١١٠٠ قبل الميلاد ، وتشمل قيام أسرة تشو Chou . ويجب بذل أقصى قدر من العناية في دراستها بسبب ما يبلى على المفكرين الصينيين (من نوع كنفوشيوس ولاوتزى) من عمق وتعلم . ويبدو من الخطورة بمكان عظيم ، محاولة لإصدار حكم — مهما يكن من أمره — عن

وجود قسط - أى قسط - من الروحانية في الديانة الصينية . ورغمما عن ذلك ، فلا بد وأن تكون مثل هذه الروحانية وهذه الأساطير قد وجدت وقتاً ما . ولن تزودنا المدارس الفلسفية المغرقة في إتجاهاتها العقلية والتي ترعرعت في المدن الكبرى ؛ لن تزودنا بشيء ذي قيمة . ومع ذلك ؛ تعامل الخاتمة الكنفوشيوسية عن الديانة الصينية كما لو كانت بدايتها . وذلك إذا لم نذهب أبعد من ذلك فنصف حركة التوفيق بين المذاهب الدينية لإبان عصر أسرة « هان » بأنها « ديانة الصين » .

وعند الصينيين ؛ كانت السماء والأرض نصفين للكون ؛ غير متعارضين ، وكل منهما لنعكاس للصورة الآخر . ولا نجد في هذه الصورة : الثنائية المحسوسة ، ولا وحدانية القدرة العاملة . لكنها عبارة عن مبدئين هما « اليانج » و « الين » ؛ يفهمان على أساس الدورية أكثر مما يفهمان على كونهما قطبين . وتأسيساً على هذه الفكرة ؛ تضم جوانح الإنسان نفسين :

الأولى : ال « كوي » Kwei وهذا اصطلاح يعادل « الين » . وينتمى إلى الأرض ، فهو مظلم بارد يتحلل مع الجسم ، ويرمز إلى الناحية السلبية في الحياة ؛ الثاني : هي ال « سين » Sen أى « اليانج » ؛ وتنتمى إلى السماء فهي مضيئة ودائمة ، ويرمز الاصطلاح إلى الناحية الإيجابية في الحياة ؛

ويتفرع عن كل من « الين » و « اليانج » حشد من المظاهر توجد خارج متناول الإنسان . فأن ثمة فيالت من الأرواح يحفل بها الماء والهواء والأرض ، يحركها جميعها « الين » و « اليانج » . وما حياة الطبيعة والإنسان - في الحقيقة - إلا نتاج هاتين الوحدتين الأساسيتين . لكن يتركز جميع هذا في كلمة أساسية واحدة هي ال « تاو » Tao . وأن الصراع بين « اليانج » و « الين » في الإنسان هو « تاو » (أى طريق) حياته . وأن سداة ولحمة ضروب النفس هي « تاو » الطبيعة . وبحوز العالم ال « تاو » نظراً لحيازته كل من : النبض

والإيقاع والدورية . ويمتلك العالم التوثر « لى » في نظراً لمعرفته ال « تاو » . ومن التاوتستخلص النسب الثابتة ليستخدمها العلم في مستقبل أيامه . وأن : الزمن ، القدر ، الاتجاه ، العنصر ، التاريخ ... هذه كلها - إن أخذت في الاعتبار مع رؤيا العصور « تشو » Chou الأولى - تقع في نطاق كلمة « تاو » . فينتهى إليها طريق الفرعون عبر الممشى المظلم الذى يقوده إلى قدس الأقداس . لكن رغم ما تقدم : تنأى ال « تاو » عن أية فكرة تتعلق باختضاع الطبيعة .

٢ - اليهودية :

كان أزهر عصور اليهودية ، فترة تقع خلال الخمسمائة سنة الأولى من العصر المسيحى . فلقد انتشر أتباعها جغرافياً من إسبانيا إلى شانتونج . هذا هو عصر الإمارة اليهودية وزمن لإزدهار الطاقات الدينية المبعدة . فن المعروف جيداً ؛ أن اليهود كانوا في تلك الأيام : زراعاً وصناعاً وساكنى مدن صغيرة . وكانت الأعمال التجارية في أيدي المصريين واليونانيين والرومانيين أى أعضاء العالم القديم ؛

لكن انبعث حوالى عام ١٠٠٠ ميلادية موقف جديد كل الجدة . إذ ألقى الجانب الغربى من الجماعة اليهودية نفسه - فجأة - في خضم الحضارة الغربية الفتية ؛ وكان اليهود - مثل البارسيين والبيزنطيين والمسلمين - قد تحضروا وتمازجوا مع غيرهم من الناس ، في حين كان العالم الألمانى الرومانى يعيش في الأرياف . ووقتها أصبح اليهود زراعاً ، كانت شعوب أوروبا الغربية ما تزال على حالتها البدائية . فانبعثت روح الكراهية والازدراء بين الفريقين ؛ ولم يكن مبعثها التمييز العنصرى ولكن التفاوت في طور الثقافة . فاندفعت الجماعة اليهودية في جميع الدساكر والمدن الريفية ، إلى تشييد أحيائها الشعبية الكبيرة « الغيتو » Ghettos وكانت المدن اليهودية - من الناحية الثقافية والعمرانية - أكثر

تقديماً من المدن القوطية ، بنحو ألف سنة . وهذا مماثل ما كانت عليه الحال أيام السيد المسيح ، وقما كانت المدن الرومانية تقف متشاعة وسط القرى اليهودية المتناثرة على شواطئ بحيرة طبرية .

وكانت هذه الأهم الفتية تلتصق بالتربة وترتبط بفكرة أرض الوطن . بينما أن الجماعة اليهودية محرومة من الأرض . لكن كان ثمة شيء يشد أعضائها بعضها إلى البعض الآخر ، شيء لا يتمثل في التنظيم الحازم ، ولكن مناطه دافع متنافي يقي إلى أبعد الحدود . وبدا هذا الدافع لأعضاء الجماعة اليهودية كشيء لا يدرك وهو أقرب أن يكون طيفاً ، أو بالأحرى هو معنى من المعاني . وفي هذه الفترة نشأت أسطورة « اليهودي الثالث » :

ولقد فقدت — تماماً — يهودية الجماعة الأوروبية الغربية صلتها بالأرض الطلقة ، بينما احتفظت بصلتها بها في الأندلس الإسلامية . فلم يعد في أوروبا الغربية يهود مزارعون . على أن الحى اليهودى « الغيتو » كان شظية من مدينة كبيرة ، لكنها شظية تحفل بالبؤس ، انقسم سكانها شعباً . فكان منهم النبلاء كالبراهمة في العقيدة الهندية كما كان منهم حثالة كالمشبوذين سواء سواء .

وجدير بالذكر : أن تكالب اليهود على القبض على ناصية شئون المال والأعمال ليس ظاهرة مختصون وحدهم بها دون سائر أجناس العالم . فإن البارسيين يقومون في الهند بالدور الذى يؤديه اليهود في العالم الأوربي الأمريكى . ويتولاه اليونانيون والأرمن في جنوب أوروبا . كما أن الصينيين في جنوب شرق آسيا وفي كاليفورنيا واخذود في أفريقيا الشرقية . هدف عداء السكان الأصليين بسبب استفحال نشاطهم الاقتصادى ، وهو شعور يعانى به اليهود وأصبح يدعى بـ « مناهضة السامية » . لكن لليهودية طابع آخر ، العنصر والدين والتطور التاريخى . مما طبع اليهودية بطابع خاص غدا علماً عليها وبات موضع كراهية بقية

العالم ، فأصبح اليهود في كل أمة يعيشون بين ظهراني الأمة — أية أمة — لكنهم منفصلون عنها في كل شيء ولا يربطهم بالجمتمع الذى يعيشون بين ظهرانيه ، إلا المصلحة المادية المحددة . وهى رابطة سرعان ما تتحلل وقما يبدو للجماعة اليهودية عدم جدواها لها .

٣ — النظرية السياسية :

ليست النظرية السياسية الاجتماعية إلا واحدة من قواعد السياسات الحزبية . لكنها قاعدة ضرورية . فان السلسلة المتشاعة التى تمتد من روسو إلى ماركس ، لها طراز يحاها ويتمثل في فريق السوفسطائيين القدماء لغاية أفلاطون وزنو Zeno .

ذلك في حالة العالم الغربي ، أما في حالة الصين ، فيجب الاتجاه إلى الأدبيات الكنفوشوسية والتاوية لاستخلاص المذاهب التى تناظر المذاهب الغربية ، ويكفى لإيراد اسم « موه-تي » Moh-ti الاشتراكى النزعة .

وفي المصنفات الأدبية البيزنطية والعربية التى ظهرت خلال العصر العباسى . يتبين أن الاتجاهات الراديكالية وإن تشعبت بالآراء الدينية . فقد كان لها تأثير كبير في المنحى التفكيرى . وكانت قوى الدافعة في جميع أزمان القرن التاسع . وهذه القوى الدافعة كانت قائمة في مصر واخذت من قديم . وهذا ما أيدته الأحداث في عصر افكسوس وفي عصر البيوذا .

وسواء أكانت هذه المذاهب « قومية » أو « خداعة » فيجب أن نكرر القول مؤكدين بأن هذا الأمر لا معنى له للتاريخ السياسى . فن قبيل المثال : تنتمى الماركسية إلى مجال الحوار الأكاديمي واتجاهات العامة حيث يشترك فيها كل فرد . وهو يعتبر نفسه دائماً مصيباً بينما يعتبر مخالفه مخضاً مارقاً عن العقيدة . وأتينا لنجد أنفسنا في الوقت الحاضر في عصر نثق فيه ثقة لانهائية بعصمة العقل . وأصبحت فيه الآراء العامة الكبرى :

الحرية ، العدالة ، الإنسانية ، التقدم ، ذات حرمة مقدسة .

وإن النظريات الكبرى قد غدت كتباً مقدسة ، ولا تستند قوتها على الاقتناع عن طريق استخدام المقدمات المنطقية . ذلك لأن جمهرة الحزب في أى بلد من البلاد ، لا تميز الطائفة على النقد وتخلو من ذلك الفريق الذى فى وسعه قيادة البقية قيادة ناجحة . لكن الجمهرة تسير وراء زعامة الحزب بدافع من العبارات المعسولة . وتتناقد الجمهرة وراء هذه الكلمات فتستشهد فى سبيلها عند الاقتضاء وتلقى بنفسها فى غيابات السجون ويرسل بها إلى المنفى وهى سعيدة . ومن ثم تعتبر وثائق سياسية مثل «العقد الاجتماعى» و «البيان الشيوعى» محرّكين على أقصى قدر من القوة فى أيدي رجال أقوياء الشكيمة ، أصبحوا بمسكون بمقاليده الحزب بين أيديهم وفى وسعهم تكييف معتقدات الجماهير الخاضعة لتأثيراتهم واستخدامها لبلوغ أهدافهم .

على أنه نادراً ما تمتد - امتداداً زمنياً - قوة هذه المثل العليا المجردة أبعد من فترة قرنين من الزمان . ولا تلوح نهايتها بسبب ظهور فسادها ، ولكن بفعل

ضجر الجماهير . والشعور بالضجر هو الذى قضى على آراء روسو منذ أمد ، وهو الذى سيقضى على ماركس قريباً . ذلك لأن الناس لا يهجون هذه النظرية أو تلك ، لكنهم يابنون الإيمان بنظرية من أى نوع ويتخلون معها عن التفاؤل المشوب بالعاطفة الذى اتسم به منحنى القرن الثامن عشر التفكيرى . إذ دأب مفكرو هذا العصر على تصور أن تطبيق الأفكار يقود إلى تحسين الحقائق غير المرضية . وأن أفلاطون وأرسطو ومعاصريهما عندما تولوا تحديد وتوليف الأنواع المختلفة من التنظيم القديم للحصول على نتيجة جميلة وحكيمة ، استجاب العالم بأسره وسعى أفلاطون نفسه إلى تغيير مجرى حياة «سيراكوز» وفقاً لـ «وصفة» أبديولوجية . فكان الخراب مصير المدينة .

ويبدو لي بالمثل ، أن تجربة فلسفية من هذا النوع هى التى أخلّت باستقرار أمور الولايات المتحدة الجنوبية ودفعتها إلى أحضان استعمار دولة «تسين» لها . كما أن المتعصبين اليعاقبة الذين نادوا بمبادئ الثورة الفرنسية عن الحرية والمساواة والإخاء قد ألقوا بفرنسا بين برائن حكومة الإدارة وما تلاها .



أحرب والسلام لليوتولستوى

بعتهم
الاستاذ على أدهم

الأوربيون من الأدب اليونانى والأدب الرومانى موقف المقلدين الخاضعين على فرط إعجابهم بنماذج الأدباء العظماء ، وإنما استوحوا الآيات الفنية فى الأدب اليونانى والرومانى لتكون لهم باعاً على الابتكار والتجديد فى الأدب والفن . وشيء من هذا القبيل حدث فى روسيا ، فقد وجد الروسيون فى أدب غرب أوروبا — سواء الأدب الإنجليزى أو الأدب الفرنسى أو الأدب الألمانى — حافزاً على الابتكار وخلق الطريق فى عالم التجديد ، وذلك لأن الروسيين كان لهم من فديتهم المتميزة وملابس حياتهم الخاصة وأحوالهم السياسية والاجتماعية ما ينأى بهم عن مجرد المحاكاة ، ويدفعهم دفعاً إلى التعبير عن أنفسهم وتوضيف أحوالهم بينهم . واستطاع بذلك الأدب الروسى أن يرد الجميل للأدب الغربى مضاعفاً ، وأثر الكتاب الروسيون فى الآداب الغربية تأثيراً واضحاً غير منكور .

وقد اشتهرت الرواية السيكولوجية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وفى هذا اللون من ألوان الأدب الروائى بوجه خاص أظهر الروائيون الروسيون براعة متقطعة النظر ، وكشفوا الكثير من مغيبات الرعى الإنسانى ومستكنات الضمير ، وساعدهم على

من الحوادث الهامة فى القرن التاسع عشر التى لفتت الأنظار ظهور الأدب الروسى وبلوغه مكانة سامية ملحوظة بين الآداب العالمية ، وبروز الكتاب الروسيين فى طليعة الكتاب العالميين ذوى الشهرة الواسعة ، والمشهود لهم بالتفوق والامتياز .

وفى النصف الأول من ذلك القرن لم يكن الأدب الروسى معروفاً فى غرب أوروبا . وقد وصف الروسيين حينذاك أديب واسع الاطلاع مثل توماس كارلايل بقوله عنهم : الروسيون العظماء الصامتون الذين لم يعبروا بعد عن أنفسهم فى آثار أدبية ، ولكن لم يعض على هذه القالة أكثر من ثلاثين سنة حتى صار الأدب الروسى معروف المكانة بعيد الأثر فى حياة أوروبا الثقافية .

والواقع أن وثبة الأدب الروسى تشبه من بعض الوجوه النهضة الأدبية التى حدثت فى غرب أوروبا فى عصر الإحياء ، ففى القرنين الخامس عشر الميلادى والسادس عشر تأثرت أوروبا بالأدب اليونانى والأدب الرومانى ، ولكنها فى الوقت نفسه كان لها أسلوبها الخاص فى الحياة وأفكارها واتجاهاتها التى تختلف عن أفكار الأمم القديمة واتجاهاتها ، ولذلك لم يقف

والعطاء في تاريخ الأمم ، سواء تاريخها السياسي أو الأدبي ، لا يجيئون فرادى ، وقد كان تولستوى قمة عالية بين كتاب بعضهم بطاولونه ويقتربون من مستواه مثل دوستويفسكى وتورجنيف وبعضهم يجرون في حلبته وإن لم يبلغوا مكانته .

وقد ولد تولستوى في ٢٨ أغسطس سنة ١٨٢٨ في قرية ياسنايا بوليانا القريبة من مدينة تولا على الطريق القديم الموصل إلى مدينة كييف ، وكان والداه الكونت نيقولا تولستوى والأميرة مارى فولكونسكى ، وكلاهما من أبناء الأسر الروسية المعروفة ، وقد لعبت أسرة تولستوى دوراً هاماً في تاريخ روسيا السياسي ، وكان جده بطرس - وهو أول من نال لقب كونت من أفراد الأسرة - مشاركة في مقتل الكسيس ابن بطرس الأكبر ، وقد عين رئيساً للشرطة السرية وحاز ثقة الإمبراطورة كاترين الأولى ، ولما اعتلى العرش بطرس الثانى ابن الكسيس القليل فقد الكونت تولستوى مكانته العالية ، ولما كان في تلك الفترة متقدماً في السن فقد آوى إلى دير سولفتسكى الواقع على البحر الأبيض في شمال روسيا ، وهناك وافته منيته ، وجردت الأسرة من لقبها حيناً من الزمن ولكن في أثناء حكم الإمبراطورة إليزابيث ابنة بطرس الأكبر أعيد إليها اللقب .

والدة تولستوى الأميرة مارى فولكونسكى كذلك من أسرة سامية المقام ، وكثيرون من أقاربها كانوا من قواد روسيا العظام .

والد تولستوى - نيقولا تولستوى - حضر الحملات الحربية والغزوات في سنة ١٨١٣ وسنة ١٨١٤ ووقع أسيراً في يد الفرنسيين ، وأطلق سراحه حينما دخلت جيوش الحلفاء باريس سنة ١٨١٥ ، وقد صور لنا تولستوى عدداً من أقرابه في رواية الحرب والسلام ، فنيقولا روستوف في تلك الرواية هو والده ، والأميرة ماريا بولكونسكى هي والدته ، وكانت شخصيتها الحقيقية كما بدت في الرواية شخصية امرأة

ذلك تلك الصراحة البريئة التي امتاز بها الروسيون وتحريمهم الصدق في وصف ما يخالج نفوسهم ، ويطوف بأفكارهم ، ويعمل بعض النقاد ذلك بخلو الحياة الروسية من كثير من التقاليد التي أوجلتها في أمم غرب أوروبا حضاراتهم المعقدة ، والكتاب الروسيون يتحدثون بصراحة تكاد تشبه صراحة الأطفال الناشئين ، ولكن هذه الصراحة مقترنة بذلكه لماح وقدرة فائقة على سر أعماق النفوس ، ويبدو ذلك واضحاً في كبار ممثلي الأدب الروسى مثل تولستوى ودستويفسكى وتورجنيف وغيرهم ، وتولستوى ودستويفسكى بوجه خاص لا يكادان يخفيان شيئاً ، بل يذكران كل ما يجول بخواطرهما ويتراءى لهما في صراحة ثرور القارئ ولكنها تستميل القلب وتأسر اللب ، ولا خلاف في أن الصدق والصراحة والإخلاص هي الصفات الأساسية في الأدب العظيم ، وإن كان يتفاوت نصيب آداب الأمم منها تبعاً لأحوالها الاجتماعية ونظمها السياسية ومثلها العليا الأخلاقية ، وعند تولستوى أن تحرى الحق والتزام الصدق هما أساس الأخلاق وأصل الفضيلة ولا شيء يشر تقيمه ويؤذى شعوره مثل الكتمان وعاوله الإخفاء ، وهما في رأيه دعامة الرذيلة وسندها .

ومن الصفات الباهرة المؤثرة التي اشتهر بها الأدب الروسى قوة العطف ، وربما كان للظروف السياسية التي عاش فيها الروسيون أمداً طويلاً أثر قوى في هذا العطف المتفجر الذي تجفل به طرائف الأدب الروسى ، وروسيا من الدول العظيمة التي عانت الكثير من سوء الحكم وفساده ، وشقيت من قسوة حكامها وعنفهم بها وقد ساعد الظلم والطغيان الذي تعرضت له روسيا على جعل الكتاب الروسين ينفذون إلى أعماق الشقاء الإنسانى ، ويعرفون مآسى البشرية التي تستدعى العطف وتستوجب الرحمة ، والأمم كالأفراد تزيدها التجارب المرة التي تمر بها علماً بمآسى النفس الإنسانية ، وتوسع دائرة عطفها ونجارتها .

جذيلة القدر ، نبيلة المنزع ، مطبوعة على التدين ، ولم يكن عمر تولستوى قد تجاوز عاماً ونصف عام حينما توفيت والدته ، وقد استطاع أن يتصور شخصيتها ويقف على شريف سيرتها مما سمعه عنها من أقاربه الأدين .

ومات والده وهو في التاسعة من عمره ، وقد تركه وأخوته الثلاثة وأخته في وصاية شقيقته ، ولكن التي تولت الإشراف على تربيتهم سيدة تمت إلى الأسرة بصلة القرابة البعيدة وهي السيدة تاتيانا يرجولسكى وكانوا يدعونها بالعمة ، وكانت في شبابه قد أحببت الكونت تقول تولستوى وبادلها حباً عجباً ، ولكنها ضحت بحبها له لتهد له السبيل إلى الزواج بوارثة غنية وهي الأميرة ماري فولكنسكى ، وبعد الزواج ظلت على صلة وثيقة بأسرة الكونت ، واكتسبت مودة زوجته ، ولما ماتت زوجة الكونت أراد أن يتزوج تاتيانا ولكنها أبته ذلك خشية أن تفسد تلك العلاقة الطيبة التي ربطتها بزوجه المتوفاة وأطفالها ، وكانت هذه السيدة مثالا للخلق الكريم والسجايا الحميدة ، وقد أسبغت عطفها على الأطفال وفيأتهم ظل رعايتها ، وقامت من ليو مقام الوالدة العطوف التي لم يعرفها والوالد البر الذي سرعان ما فقدته ، وكانت مصدر سعادته في طفولته ، وقد اعترف هو نفسه بأنها صاحبة الفضل الأكبر في تكوينه الأخلاقي ، قال عنها « كان للعممة تاتيانا أعظم تأثير في حياتي ، فهي التي علمتني وأنا في مدارج الطفولة الفرحة الأخلاقي بالحب ، وهي لم توح لي الحب بالكلام وإنما أوحته لي بكيانها جميعه ، وقد رأيت كيف كانت سعيدة بالحب وشعرت بذلك ، وعرفت فرحة الحب ، وكان هذا أول درس تعلمته ، وكان الدرس الثاني الذي تعلمته منها هو جمال الحياة الهادئة المطمئنة المتوحدة » .

وكان لكل واحد من الإخوة الأربعة شخصيته القوية ، وكان ليو شديد الحب لأفراد أسرته وكان

[يختص أخاه يقولوا - الذي كان يكبره بست سنوات - بالنصيب الأوفر من حبه وعطفه ، وكان لأخيه يقولوا مواهب سامية ، وكان ليو نفسه يعتقد ويؤكد أن أخاه بفرقه في المواهب والقدرة الفنية ، وكانت العممة تاتيانا شليدة التدين تحسن إلى الرهبان والراهبات ونثر الفقراء وأبناء السبيل ، وفي مثل هذا الجو الشعري الديني نشأ ليو تولستوى ، وغير عجيب من تولستوى الذي قضى طفولته في مثل هذا الجو أن يعود إلى الدين بعد أن غربت شمس الشباب وتمرس بتجارب الحياة ، وبعد أن جرد الدين من الحرافات العالقة به والتقاليد الزائفة التي تحجب نوره وتخفي جوهره .

وقد التحق الأخوة بجامعة قازان ، واختار ليو كلية اللغات الشرقية ليعبد نفسه للسلك الديبلوماسي ، ثم حاول دراسة القانون وغيرها من الدراسات ، ولكنه لم يثبت على دراسة واحدة ولم يوفق في الدراسات التي حاولها وترك الجامعة ناقماً مترماً ، وعاد أدراجه إلى باسنايا بوليانا عاقد العزم على أن يهب حياته للمزارعين وقد وصف لنا تولستوى في كتابه « أحد ملاك الأرض » تجارب بطل القصة نيكليدوف وهو يزور المزارعين الذين سألوه المساعدة ، وكيف كانوا يعانون البؤس والشقاء في أكوأخهم الحفيرة ، وقد أدرك بطل القصة أن مرد سوء حالة الفلاحين يرجع إلى سوء المعاملة التي يلقونها من ملاك الأرض وصنائعهم ، فقد كان هؤلاء الملاك لا يتورجون عن خداعهم واستلاب حقوقهم ولكنه في الوقت نفسه لم يغمض الطرف عن عيوب الفلاحين وأخطائهم .

على أنه لم يلبث أن هجر الريف وعاد إلى بتروغراد وعاش ملياً عيشة لهو وقصف منغمساً في الشهوات والموبقات معرضاً إلى حد كبير عن الدراسة ، وقد وصف لنا حياته في تلك الفترة في كتابه المشهور « اعترافاتي » قائلاً « أردت غفلة أن أكون رجلاً صالحاً فاضلاً ، ولكني كنت شاباً وكان لي أهواء ،

وقد وقفت وحيداً لا مسعد لي في طلب الفضيلة ، وكنت كلما حاولت أن أعبر عن نزوع قلبي إلى الحياة الفاضلة بحق أقابل بالازدراء وضحك الزرابة ، ولكن حيناً كنت أستسلم لأحط الأهواء كنت أمتدح وأشجع . . ولا أستطيع أن أستعيد ذكريات تلك السنوات دون أن تخالجي شعور مؤلم بالاستفطاع والتغزز ، وقد قتلت الرجال في الحرب ، وبارزت الكثيرين لأقضى عليهم وخسرت في المقامرة ، وأتلفت الأموال التي انزعجتها من عرق الفلاحين ، وأنزلت بهم العقوبات القاسية ، ولهوت وعربدت مع النساء الفاجرات وخدعت الناس ولم أتورع عن الكذب والسرقة ، وكل ضروب الفحشاء ، والسكر والعنف والقتل ، ولم أقصر في اقرار إثم من هذه الآثام ، ولم ينتقص ذلك كله من قدرى عند أشرافي ولم ينل من مكانتي .

والمحدث هنا تولستوى الناسك المتشدد الذي يصدر الأحكام الصارمة على حياة اللهو والانحراف في تلك الفترة من فترات حياته وتجاربه ، وقد علمته هذه التجربة احتقار حياة الطبقة الأرستقراطية القائمة على جنون الأثرة ، ولم يتعرض بعد ذلك للسقوط في مهاوى الرذيلة مرة أخرى .

وفي أثناء ذلك كان أخوه نيقولا يعمل في فرقة المدفعية بالقوقاز . وفي سنة ١٨٥١ عاد إلى مقر الأسرة ورأى إقبال أخيه على اللهو والإسراف في طلب المتعة ، وخشى عاقبة ذلك ، فحضه على مصاحبته إلى القوقاز . وقضى تولستوى ثلاث سنوات في القوقاز ، وأفاد من جمال مناظرها وطيب هوائها ، واستيقظ في نفسه الشعور الديني والقوة الخالقة فظهر كتابه عن الطفولة سنة ١٨٥٢ . وحظي الكتاب باعجاب النقاد الروسين جميعاً ، وقد وصف فيه تولستوى طفولته وصفاً سيكولوجياً بديعاً . وأمدته حياته في القوقاز بمواد لكتابه الساحر عن القوزاق ، وبطالع القارئ من صفحات هذا الكتاب مناظر سلاسل الجبال الشامخة التي تتوج

الثلوج قممها السماء ومشاهد الحياة الحرة الطليقة ، ويكاد يستنشق هواء الغابات الفسيحة المترامية ، وعاشنا تولستوى عن لسان بطل القصة بأن هذه المناظر الرائعة كانت تثير في نفسه لأول وهلة الشعور بالدهشة والاستغراب ، ولما ألفها صارت تثير في نفسه الشعور بالسرور والارتياح حتى صار كل ما يفكر فيه وكل ما يشعر به جليلاً رائعاً مثلها ، ويرجع جانب من ضيقه بالحضارة ونقده لها إلى تلك السنوات التي قضها في هذه الخلوات الفصح والحياة الطبيعية البريئة من تعقيدات المدنية .

وبغادر تولستوى في سنة ١٨٥٣ القوقاز إلى شبه جزيرة القرم ، ويسر له أقاربه الحصول على وظيفة في هيئة أركان حرب القائد الأعلى للجيش ، فوصل إلى سياستبول في نوفمبر سنة ١٨٥٤ وتعرض هناك لأخطار عميقة ، فقد كان كثيراً ما يتطوع للقيام بمهمات في غابة الخطورة . وقد عرف هناك فظائع الحرب وآسائها الدامية وألف كتابه «قصص من سياستبول» وقد لفت هذا الكتاب نظر القيصر نفسه وذاعت شهرته ووطد مكانة تولستوى الأدبية وقد علمته تجربة الحياة في سياستبول احترام الناس العاديين وتقديرهم فقد شاهد بعينه مظاهر البطولة والإقدام والتضحية بالنفس التي أبداءها الجنود في ظروف قاسية وأحوال سيئة ، ولم يكن ذلك من أجل غاية مادية أو مطعم شخصي وإنما كان ذلك في سبيل مثل أعلى للوطنية ، وقد وصف تولستوى في هذا الكتاب سيكولوجية الحرب أبرع وصف وأصدق ، والأحوال النفسية المختلفة التي يمر بها الجنود المحاربون والصدقات النبيلة السريعة التي تنشأ بين الرجال المعرضين للموت في كل لحظة واستشعار النبذة في القدرة على إحمال المتاعب التي تحتاج إلى أكثر مما في طوق البشر ، ويمكن أن نتبع في هذه القصة آثار موقف تولستوى من الحرب بوجه عام : فالحرب عند تولستوى مدرسة الفضائل البطولية

ولكنه مع ذلك بمقتها أشد المقت ، لأنها من ناحية أخرى مضیعة للنفس النبيلة ، والغايات الی تثار الحروب من أجلها لا تستحق ما یبذل فی سبیلها من تضحيات ، وتبدو هذه الغايات فی رأى تولستوى تافهة فارغة إلى جانب الدماء المراقاة والجهود المبذولة والتضحيات البجمة الی تدفع ثمنها .

وبرم تولستوى بالمجد الحربى وزهد فيه ، وعاد توأ بعد تسلیم سیاستبول إلى بـروغراد ، وتلقاه نوابغ أدباء عصره بالترحيب ، وقدم إلى تورجنيف والشاعر فت الذى أصبح صديقه الحميم ، على أن تولستوى لم یكن یحفل كثيراً بمصاحبة الكتاب والمؤلفین . وسرعان ما ابتعد عن جماعة أدباء بـروغراد .

وفى سنة ١٨٥٧ قام برحلة فی أوروبا ، وزار باريس ، وشاهد هناك إعدام أحد المحرمین ، وقد جعله ذلك یكره عقوبة الإعدام طوال حياته ، وزار كذلك سويسره ، وفى لوسرن ساءه تنفج السائحين الإنجليز فكتب قصة قصيرة عنوانها « ألبرت » وهى تدور حول موسیقار متجول عامله الإنجليز بترفع غیر مقبول مما أساء إلى شعور تولستوى الإنسانى وجعله من ناحية أخرى یبالغ فی إكرام الرجل وإظهار العطف علیه ، وهى تبین نزعة تولستوى فی حب التغافل إلى أعماق النظام الاجتماعى وهو یبحث عن علة أى مظهر من مظاهر الظلم .

وفى سنة ١٨٦٠ مات أخوه الحبيب نیقولا بین فراعیه ، وكان أصیب بمرض السل . وكان تولستوى یكره الموت ونخشاه فزاده مصرع أخیه كراهية فی الموت وحررة أمام لغزه . وقد وصف لنا ظروف موت أخیه حیثاً تحدث عن موت نیقولا لیثن أحد الأشخاص البارزين فی روايته الممتازة « أنا كاریننا » .

ودرس تولستوى مبادئ التربية فی فرنسا وألمانيا وإنجلترا ، ولما أعلن تحریر الفلاحین فی روسيا سنة ١٨٦١ حاول تولستوى أن یبھض بعب إنشاء مدارس

لتعليمهم فی ضیعتہ ، وكانت آراؤه فی التربية متأثرة بنظريات روسو ، وقد نظم مدارسه بطريقة مبتكرة تسمح للأطفال بالنمو العقلی الذى لا یلقى عقبات فی طریقہ ، وبالحرية الی تساعد على تكوين الشخصية المستقلة ، وكان لآرائه فی التربية تأثير بعيد المدى فی روسيا ، وكتب أقصوصات لأبناء الفلاحین تمتاز بالبساطة ودقة ملاحظة سلوك الحيوان والنبات والأطفال أنفسهم ، وبعضها عن مغامرات صید الدببة والذئاب والأرانب ، ولم یقتصر عطف تولستوى على الحيوان فقد شمل الأشجار والنبات ، وبطبيعة الحال لم تعجب طريقة تولستوى فی تنشئة أطفال الفلاحین رجال دولة القیاصرة ولذلك أغلقت هذه المدارس وأفیئت نظمها . وحدثت خلافات كثيرة بین النبلاء والمزارعین من جراء توزيع الأرض ، وتطوع تولستوى بالقیام مقام الحكم بین الفريقین ، وقد جر علیه ذلك نقمة جيرانه من الطبقة الأرستقراطية لأنه فی أغلب الأوقات كان ینصر المزارعین ويرد إليهم حقوقهم ، وقد جعلته كثرة مارأى من مخادعة الطبقة الأرستقراطية للفلاحین والعدوان على حقوقهم نصیر الفلاح الروسى المدافع عن حقوقه فی ثبات وحیاسة .

وفى سنة ١٨٦٢ تزوج تولستوى صوفیا هرز وكان فی الرابعة بعد الثلاثین من عمره ، ولم تكن سنھا تتجاوز الثامنة عشرة ، وعاش عیشة عائلیة سديدة ، وكانت تلك الفترة أسعد أيام حياته ، واتسع المجال أمام عبقریته للإنتاج الفنى العظیم ولو أنه فیما بعد لم یكن راضياً عن هذه الفترة ، وعد سعاداته فی خلالها ضرباً من ضروب الأنانیة .

ونجح فی إدارة شؤون ضیعتہ واكتسب مودة المزارعین ، وأثبتت زوجته أنها من أشد الأمهات تقديراً لواجبات الأمومة ورعاية الأطفال ، وفى هذه الفترة من حياته أتم تولستوى تألیف الروایتین العظیمتین اللتین رفعتا اسمه إلى مستوى المؤلفین الخالدين ،

وأبعدنا شهرته في أنحاء العالم المتحضر ، ووطدتا مكانته الأدبية ، وهما رواية « الحرب والسلام » واستغرق تأليفها الفترة من سنة ١٨٦٤ إلى سنة ١٨٦٩ ورواية « أنا كارنينا » وقد كتبها فيما بين سنة ١٨٧٣ وسنة ١٨٧٦ .

وكان تولستوى فناناً شديد الغلبة لنفسه ، فقبل الشروع في تأليف رواية « الحرب والسلام » قام بدراسات تاريخية وافية ، وقد فكر في تأليف رواية عن عهد بطرس الأكبر ولكنه وجد أنه كلما أمعن في دراسة ذلك العصر ازداد له كرهاً ، واقتنع بأن الإصلاحات التي جاء بها بطرس الأكبر لم يكن يقصد بها الخير للأمة الروسية ، وإنما كانت لمصلحته الشخصية وأنه لم يكن يرى إلا إلى حياة لا أخلاقية طليقة من القيود .

ورواية أنا كارنينا بناها تولستوى على حادثة وقعت في الحياة الحقيقية ، وهي انتحار شابة في مستقبل العمر خانها التوفيق في الحب فقذفت بنفسها في مواجهة أحد قطارات السكة الحديدية .

وكانت زوجته تساعده في جهوده الأدبية ، وكانت وحدها هي التي تستطيع قراءة خطه وما يدخله على كتابته من تغيرات وتصويبات ، وكانت في بعض الأحيان تعيد كتابة الأصول برمتها .

ولما شارب تولستوى الخمسين من عمره طرأ عليه تغير كبير ، وقد كانت حياته حتى بلوغه هذه السن لأمعة مشرقة ، وسلسلة متتابعة من النجاح والتوفيق ، وقد وصل إلى ذروة المكانة الأدبية ، ووفق في زواجه ، وكان رب أسرة سعيدة تعيش في رغد من العيش ، ولكن ذلك كله لم يحل دون حدوث الأزمة النفسية والانقلاب الروحي ، وقد علل الناقد الروسي مركزوفسكى هذه الحالة النفسية بأنها نتيجة لهبوط الحيوية الذي أصاب تولستوى حينما شارب الخمسين من عمره ، ولكن تتبع حياة تولستوى لا يجعل هذا

التعليل مقبولا ، فتولستوى كان منذ أوائل حياته وفي ريعان شبابه معنياً بمحاولة فهم معنى الحياة ، وسبر أعماق مشكلاتها الأخلاقية والدينية والاجتماعية ، وقد كان هو نفسه صادقاً ودقيقاً في وصف هذه الحالة التي استولت على نفسه حينما أشار إليها في كتابه الاعتراف بقوله « لما أتممت كتابي « أنا كارنينا » بلغ في اليأس أقصى حدوده ، وصرت أدمن التفكير ، وأطيل النظر في الحالة الرهيبة المحتواة التي أملت بنفسى ، وكانت الأسئلة تنال على وتتكاثر حولي ، وتطالبني بالإجابة عليها ، ومثلما تنجبه الخطوط كلها إلى ناحية واحدة كذلك كانت الأسئلة غير الحجاب عليها تتراحم وتتدافع متجهة جميعها إلى نقطة سوداء ، وبقيت مسمرأ في تلك النقطة وقد استولى على الخوف ، واستقل مشاعري الإحساس بالضعف ، وكنت أشارك الخمسين من عمري لما ساقنني هذه الأسئلة إلى هذا الموقف الضئيل غير المنتظر ، وانتهيت إلى هذه النتيجة ، وهي أنني - وأنا رجل سعيد موفور الصحة - لا أملك البقاء ، ولا أقوى على العيش ، وقد كنت من الناحية البدنية أستطيع أن أشتغل في حصاد الدريس كما يستطيع أي مزارع ، وكنت من الناحية العقلية أستطيع ممارسة الأعمال الفكرية أكثر اليوم دون أن يعتربنى كلال أو مرض ، ولكني ورغم ذلك كله انتهيت إلى هذه النتيجة وهي أنني لا أطيق البقاء ، ولم أر أمأى إلا شيئاً واحداً وهو الموت ، وكنت أرى كل شيء آخر ما خلاه باطلاً ومحالاً زائلاً .

وخرج تولستوى من هذه الأزمة العنيفة وقد اقتنع الاقتناع كله بفكرة أن اليقين الحق يقوم على طاعة التعاليم الواردة بالإنجيل ولا سيما النصائح المذكورة بخطبة الجبل ، ورأى أن طاعة هذه التعاليم قد تحققت في حياة الفلاحين الروسين ، فانخذ حياتهم لنموذجاً يصوغ حياته على مثاله ، فأهم عناصر الحياة هما العمل والحب ، وإن على الإنسان أن يتحرى البساطة في حياته

ويعمل ، وأن يعطى أكثر مما يأخذ ، وأن يسهم في عمل الخير دون أن يفكر فيما يعود عليه منه ، وأن يجد السرور في مساعدة الناس وأداء الخدمات لهم ، وفي هذه الحالة يجد السعادة ولا يخشى عادي الموت ، وهذا هو حل مشكلة الحياة الذي انتهى إليه تولستوى واطمأن له ووقف حياته على إذاخته في كتبه .

ودفعه ذلك إلى التزام البساطة في حياته العملية ، فأمسك عن أكل اللحوم ، وعاش على الأطعمة النباتية مع التخفف من الطعام جهد الطاقة ، وصار يلبس ملابس الفلاحين ويتولى بنفسه تنظيم حجراته وتنظيفها ، ويعمل في الحقول ، ويقطع الأخشاب في الغابات ، ويقضي جزءاً من وقته كل يوم في الأعمال اليدوية ، وأجدى على صحته الاعتدال والقصد في المأكل والمشرب ومباشرة العمل بغير انقطاع ، ووجد مع ذلك متسعاً من الوقت للتأليف .

وحاول تولستوى أن يكون منطقياً مع نزعة الصوفية ، فأراد التخلص من أملاكه ، وهنا وقع التضاد بينه وبين أسرته ، واتسعت هاوية الخلاف ، وقد كانت زوجته مثالا للزوجة التي تحسن تدبير الشؤون المنزلية ، وترعاه ما دام يعمل من أجل رفع شأن الأسرة وإعلاء مكانتها ، ولكنها لم تستطع فهم تلك الأزمة النفسية التي انتابته وأسفرت عن رغبته في التخلص من ثروته وكل ما يملك ، وكان أشد ما يشغل بالها وتخيفها تعريض أولادها للفقر والحاجة ، وقد خطرت لها فكرة الاستعانة عليه بالسلطات وإعلان أنه محتل العقل وغير أهل لإدارة شؤون أملاكه ، ووقفت أكثرية أولاده في صف والدتهم ، واضطر تولستوى إلى قبول الحل الوسط ، ففي سنة ١٨٨٨ تنازل عن أملاكه لأسرته ، وظل مثابراً على إخراج مؤلفات دينية النزعة ، منها كتاب «ديانتى» وكتاب «ملكوت الله في داخل نفسك» :

وأحزنه أحوال روسيا السياسية وهمته ، فقد قرر أعضاء اللجنة التنفيذية للثائرين الروسين القضاء على القيصر الإسكندر الثاني ، وقاموا بتنفيذ هذا القرار ، وكان لمصرع القيصر وقع عظيم في أنحاء روسيا هزها من أعماقها ، واستنكر تولستوى الجريمة ، ولكنه مع ذلك أشفق على الذين تولوا كبرها ، وبادر إلى إرسال رسالة علنية للقيصر الإسكندر الثالث يرجوه فيها باسم السيد المسيح أن يصفح عن القتلة ويشير عليه بأن الطريق الوحيد لنجاة روسيا هو اتباع وصايا يسوع ، وأن الطرق الأخرى مثل استعمال العنف والقسوة والارهاب والاضطهاد أو إدخال الإصلاحات التحررية قد جربت ولم تحقق الغاية المرجوة ، ولم تلق تولستوى بطبيعة الحال رداً على هذه الرسالة ، وأعلم القتلة : وفي مؤلفات تولستوى التالية يكشف عن كراهته للعنف في أى صورة من الصور سواء الصورة القانونية أو الوردية غير القانونية :

واشترك متطوعاً في عملية إحصاء سكان روسيا سنة ١٨٨٢ ومكنه هذا الاشتراك من معرفة مدى تغفل الشقاء في روسيا ، وقد أوضح تولستوى ذلك في كتابه القيم الذي جعل عنوانه «ماذا نصنع إذن ؟» وهو تصوير مؤثر للشقاء والفقر والذيلة السائدة في المجتمع الروسى وبيان عجز وسائل البر والإحسان عن علاج هذه المساوئ الفاشية ومقاومة الشر وهو يسأل بعد ذلك ما هو العلاج الناجع لهذه الأحوال المعتلة ؟ وهو يذكر في هذا الكتاب أن العامل الأمين الكادح المحد لا يجتنى ثمرة كده لأن نتاج عمله يبدد في توفير أسباب الترف والاستمتاع لسادته المياسير ، وتضيق جهود الجماعة سدى لأنها بدلا من أن تتجه إلى إعداد الضروريات تحول إلى تجهيز الكماليات التي لا تصلح إلا للقلة ، والطبقة الميسورة تفسدها البطالة وهي في دورها تنفث حولها سموم الفساد وتساعد على إيجاد جماعة الطفيليين الذين يعيشون عالة على غيرهم ، وتحليل تولستوى في

فقد كان الرجل من أوفى أصدقاء الإنسانية ، ومن أقدر الكتاب والمفكرين من الناحية الفنية .

رواية الحرب والسلام

رواية الحرب والسلام من الطرف الأدبية الفنية التي لا يعرف لها نظير في الآداب العالمية برمتها ، وهي في رأى فريق من النقاد أعظم رواية أخرجت للناس ، وقد عدها بعض النقاد ملحمة نثرية تقف إلى جانب اليأزة هومر الشعرية ، وقد وازن النقاد البريطانى لإدوارد جارنت بين اليأزة هومر ورواية الحرب والسلام ورأى أن الإليأزة تفوقها في الجمال والتركيز ، وأن رواية الحرب والسلام ترجع الإليأزة من ناحية السعة والشمول وتعمد الاتهامات الإنسانية ، وهي وإن خلت من أمثال أشيل وهيكتور واليوسيس وأجا ممنون ففيها حشد من الرجال والنساء العاديين قد أبدع تولستوى في تصوير ملاحظهم وكشف دخالهم واستبطان دواضعهم النفسية ، ويستثنى جارنت شخصية القائد الروسى كونوزوف ، فهو يراه يمثل البطولة الروسية القومية وتظهر فيه كل الصفات التي جعلت روسيا عظيمة ، فهو عنده من غير شك نظير لشخصيات هومر التي قلّمها لنا في اليأزة .

ورواية الحرب والسلام أهم أعمال تولستوى الأدبية وأكبرها حجماً وأوسعها نطاقاً ، وهي مقسمة إلى ثلاثة أجزاء ، وهي على طولها وكثرة صفحاتها وامتناد آفاقها قوية السرد متدفقة الأسلوب ، تشيع في شتى نواحيها الحيوية القامرة المكتسحة ، وتتجلى فيها عبقرية تولستوى الفنان في أقوى صورها ، ولا يدرك قارئها الملل أو القنور لأن فن تولستوى الساحر يؤكد العلاقة بين القارئ والشخصيات البارزة في الرواية وينمى الألفة بيننا وبينهم حتى نصبح شركاء لهم في مسراتهم وأحزانهم : وقدرة تولستوى المخارقة في استحضار المشاهد وتمثل المواقف تجعل قراءة هذه الرواية جزءاً من تجربة

هذا الكتاب للأحوال الاجتماعية التي كانت سائدة في عصره غاية في الدقة والإحكام والصرامة .

وضاق تولستوى بحياة المدن فلاذ بالريف واستأنف الحياة البسيطة التي بوثرها ولم ينقطع عن التأليف ، وأقبل على كتابة كتيبات رخيصة الثمن ليقرأها أفراد الشعب ، وذاعت هذه الكتيبات في جميع أنحاء روسيا ، ولقيت رواجاً عظيماً ، وفي أثناء وعكة أصابته كتب تمثيلته المشهورة « قوة الظلام » وقد منعت لإذاعتها الرقابة حيناً من الزمن .

وفي سنة ١٩٠١ رأت الكنيسة الروسية أن آراء تولستوى غير المحافظة تعارض تعاليمها ، فأصدرت قرار الحرمان ، وكان لهذا القرار تأثير مناقض لما أرادته الكنيسة ، فقد زاد هذا القرار جمهوره الشعب تعلقاً بآراء تولستوى ، وزاد مكانته في نفوسهم علواً ، وظل تولستوى يوالى لإنتاجه الأدبي ، ولم تكن السنوات الأخيرة من حياته سنوات راحة وهدوء ، فقد آلمه سوء الأحوال في بلاده وساءت الطرق المنيقة التي اتبعت في إخماد ثورة سنة ١٩٠٥ ، وقد دفعه ذلك إلى أن يذيع في الصحف الأوربية رسالته الحزينة التي يذأها بقوله « لا أستطيع التزام الصمت أكثر من ذلك » ونصح فيها القوم في روسيا باتباع طريق الخلاص ، وذلك بالامتناع عن الكراهة وحب الانتقام ، ولم يكن كذلك راضياً عن حياة أسرته وأسرار زوجته ، وتاق إلى الفرار من الدار ، ولكنه كان يتحاشى مع ذلك الإساءة إلى زوجته ، ورأى أخيراً أنه لا بد له من فترة هدوء قبل أن يستقبل النهاية المحتومة ، ففر من داره في إحدى ليالى الخريف في صحبة أحد المخلصين من أصدقائه ، ولم تتحمل شيخوخته برودة الجو الممتلئ بالثلوج ووعثاء السفر ، فاضطر إلى التوقف عن السير في منزل ناظر إحدى محطات السكة الحديدية ، وقضى نحبه في هذا المنزل المتواضع يوم ٢٠ نوفمبر سنة ١٩١٠ ، وكان لثعبه دوى هائل في مختلف أنحاء كرتنا الأرضية ،

الإنسان التي لا يعنى عليها النسيان ، فهي ليست رواية تقرأ كسائر الروايات ، وإنما هي فترة يحياها الإنسان في عالمها الضخم وبين أشخاصها الكثيرين الناهين منهم والمغمورين ، وما أزال أذكر في أثناء قراءتي لهذه الرواية اليوم الذى وصلت فيه إلى قراءة وصف تولستوى لمصرع الأمير أندريا بولكونسكى ، وهو من أنبل الشخصيات البارزة في هذه الرواية العظيمة وأحبها إلى قرائها ، فقد شعرت بأنى فقدت صديقاً عزيزاً أحبه وأوثره وأعجب بذبل نفسه ، وقوة خلقه ، وترفعه عن الدنيا والصغائر ، وظللت أياً ما لا أستطيع المضى في متابعة القصة لما أصابنى من الحزن :

والعجيب من أمر هذه الرواية الطويلة بغير إملال أن الإنسان يأسف حينما ينتهى من قراءتها ، ويشعر بأنه كان يود أن تطول هذه المتعة ، فهي ليست من تلك الكتب التي ينجب أمل الإنسان فيها ، ويأسف على الأيام التي أضاعها في قراءتها ، لأنها مفخرة تولستوى ، بل هي مفخرة الأدب الروسى خاصة والأدب العالمى عامة وقد حاول تولستوى في هذه الرواية أن يصور عصرأ من العصور الحافلة بالأحداث الجلييلة من جميع نواحيه ، وكانت حوادث هذا العصر مثيرة للعواطف والأهواء والخواطر والأفكار ، وموضوعها ذلك الصراع الرهيب بين الأمة الروسية ومطامع نابليون الذى رام أن يفرض سلطانه على أوروبا جميعها ويهزم جيش القيصر الإسكندر الأول ويستذل كبرياءه ، ويخضع روسيا لسلطانه كما خضعت له ألمانيا والنمسا وأسبانيا وإيطاليا .

وتنتهى حوادث هذه الرواية التاريخية بانسحاب نابليون من موسكو ، بعد غزوه المشؤم لروسيا ، وهى تصور لنا مأساة هذا الانسحاب وفضائمه وقسوته تصويرأ يتفرنا من الحرب وأهوالها وما بها من غلر وخسة ووحشية ، وهو يحدثنا في ذلك حديث العارف الوائق بالحرب الصريح الذى لا ينافق ولا يضلل

ولا يخفى الحقائق ، ولا يسمى الأشياء بغير أسمائها ، وهو يرينا تلك الحوادث الجلييلة خلال تأثيرها على عقول الأشخاص الذين اشتركوا فيها ، وكانوا آلاتها المسخرة ، وإن كان بعض البارزين من هؤلاء الأشخاص عشت بهم الأوهام ، وخيلت لهم كواذب الظنون أنهم مالكو ناصية الحوادث ومسيرة حركة الأقدار !

وقد اختار تولستوى ثلاث أسر من الأسر الروسية العريقة اشتبكت مصائر أفرادها بحوادث هذه الحرب وتقلباتها ، فأصبحنا نرى بعيونهم ونسمع بأذانهم ونقاسمهم آلامهم وأشجانهم حتى صار من الصعب على قراء الرواية الاعتقاد بأنهم لم يروا معركة أسترتلز أو معركة بورودينو الدامية وحريق موسكو وفضائع الانسحاب الفرنسى ، ثم نشاهد الأمة التي عانت هذه الكارثة ، وسالت دماء أبنائها وضحت بأنبيل شبانها تبرا من جروحها وتسترده الصحة والعافية وتعود فيها الحياة إلى سيرتها ، وتجرى الأمور في مجاريها العادية .

ويدور محور القصة حول هذه الأسرات الثلاث ، وهى أسرة بولكونسكى وأسرة روستوف وأسرة بيريزوكو :

والرواية كما قدمت حافلة بالشخصيات الكبيرة والصغيرة والسامية المتينة والحقيرة الضئيلة ، ولكن فن تولستوى العظيم يسوى بينها في دقة الوصف وبراعة التحليل .

ويجذب اهتمامنا بوجه خاص ثلاثة من أبطال الرواية ، فى طليعتهم الأمير أندريه بولكونسكى ، وهو رجل من ذوى الأخطار ومن الشخصيات التي لا تنسى ، وهو ابن قائد بارز له ماض حافل في تاريخ روسيا الحربى ، وهو أرستقراطى النزعة جميل الصورة مترفع متأبه ، يشعر بأنه أسمى من حوله خلقاً وعقلاً ، تم حركاته على احتقاره للناس واستصغارهم لشأنهم ، ولكن هذا الرجل الأصيل المتكبر يحمل برغم ذلك قلباً

الذى لم يدع فخراً ولم يطلب لنفسه أجراً ، وهكذا بهمل ذكر بطل الموقف ويطوى أمره ، ويقنع الرجل من الغنيمة بالإياب .

وفي معركة أوسترتز أقتحمت صفوف الجيش الروسى ، ولأذت الجنود بالفرار ، وعشاً حاول الأمير أندريا الذى كان يحمل العلم أن يمنع تيار الحرب ، وأصابته رصاصة فخر صريعاً فاقد الوعي ، وقد شعر وهو ينحدر فى غيبوبة فقدان الوعي بتفاهة ذلك المجد الحربى الذى كان يسعى إليه ويعنى نفسه فى طلابه ، وكأنما كشف له شعوره باقتراب الموت حقائق الحياة التى لم يرها من قبل ، ويصف تولستوى هذه الحالة التى أملت بالأمير أندريا بقوله «فتح عينيه وهو يؤمل أن يرى كيف انتهت المعركة بين المدفعى الروسى والفرنسى وكان يتلهف على معرفة مصير المدفعى الأحمر الشعر وهل غاله الموت أو كتبت له النجاة وهل سلم المدفع أو استولى عليه الفرنسيون ، ولكنه لم يستطع أن يرى شيئاً ، ولم ير فوقه سوى السماء تلك السماء العالية ولم تكن صافية الأديم ولكنها برغم ذلك مفرطة فى العلو وكانت تمر بها متمهلة سحب شهب خفيفة ، وقد ساد الصمت وعم الهدوء ، وقال الأمير أندريا لنفسه «ما أشد اختلاف هذه الحالة عما كنت فيه وأنا منطلق ، فلم تكن الحالة كذلك ونحن جميعاً منطلقون صائحين محاربين . . وكيف لم أر قط هذه السماء الرفيعة قبل ذلك ؟ وما أكثر سرورى لأننى عرفت ذلك أخيراً ، نعم ! كل شيء فارغ ومناع الغرور سوى هذه السماوات غير المنتاهية ، لا شيء . لا شيء على الإطلاق غيرها ، وحتى هذه لا شيء سوى صمت وهدوء ! والحمد لله ! » .

ويثوب إلى الأمير أندريه وعيه فيرى نابليون واقفاً إلى جوار فراشه وهو ينظر إليه نظرات إعجاب ، ويظنه نابليون ميتاً فيهمهم قائلاً «ميتة نبيلة» ولكن سرعان ما يدرك أنه لا يزال حياً فيقدم له التهنية

مكرماً رقيقاً قوى العواطف عميقها ، وهو يحب والده المجوز وشقيقته الأميرة ماريا وصديقه الوحيد بيير بيزوكو .

وبيير بيزوكو هذا شاب ضخم الجثة ينقح الصقل ولكن الأمير أندريه بطبيعته الملهمه التفافة ، وبصيرته التى تخترق الأغشية والحجب يرى وراء عيوب بيير البادية للعيان قلباً نقياً ونفساً صافية مخلصه ، فيختصه بحبه وتقديره ، ويصطفيه ويقربه من نفسه ، ومن يقصر لهم الأمير أندريا الاحترار زوجته الأميرة ليزا . ويلتحق الأمير أندريا بخدمة الجيش ، ويصبح ضابط أركان حرب لكوتوزوف ، ويمكن ذلك تولستوى من أن يرينا إدارة الحرب من الداخل ، وطريقة القواد الحربيين فى وضع الخطط .

والصفة الغالبة على طباع الأمير أندريه هى الطموح وطلب المجد ، وهو يحضر معركة أوسترتز ، ويخوض غمارها ، وتنجلي فيها شجاعته وثباته ورزاقته ، وتكسبه هذه الصفات الثناء والتقدير ، ولكن هذه التجربة تغير نظراته إلى الحياة ، فهو يرى بعينه أن الشجاع البهيمه يندر أن يثاب لشجاعته ، بل الأغلب أن يهضم حقه . وينكر فضله . ويوجه إليه اللوم والتأنيب ، ففى أثناء المناوشات التى حدثت عند مدينة إمز كان الذى جنب الجيش المزمية ضابط من ضباط المدفعية مجهول الشأن اسمه توشن ، فقد ظلت مدفعية تطلق نيرانها على الفرنسيين حتى تمكنت مؤخرة الجيش الروسى من الارتداد . وأخذ الجيش من الإبادة والدمار . واختلط الأمر على رؤساء توشن ، وعجزوا عن إدراك ما تم على يديه . فهموا بتعنيفه وزجره لأنه

فقد بعض المدافع فى خلال دفاعه الوحيد ، فساء ذلك الأمير أندريا ، وانبرى للدفاع عن الرجل والإشادة بموقفه ، وأعلن أنه أنقذ الجيش ورد عنه المزمية ، ولكن رؤساءه استكثروا ذلك على توشن البطل المتواضع

ويجرح إياؤه ، ولا تمكنه طبيعته الروحية ونفسه السامية
من فهم هذا اللون من ألوان الفتنة والإغراء الذي أجاد
تولستوى وصف أعراضه وتحليل أجزائه لإجادة العلم
بأهواء النفوس ونزعات الغرائز .

ويرفض الأمير أندريا أن يسمع نناشا . ويأبى أن
يغفر لها ذنبها . ويعاوده التبرم بالحياة والشعور بعث
الأقدار . ويبحث عن غريمه كوراجين فلا يقف له
على أثر . ويعود وهو في هذه الحالة النفسية القلقة
الناقمة إلى خدمة الجيش . ويشترك في معركة بورودينو
ويصاب فيها بجرح شديد . ولم يكن الجرح في هذه
المرّة من الجروح السليمة العاقبة ، وإنما كان جرحاً
خطيراً مميتاً . ولكن قبل أن يطويه الموت بهي له القدر
بعض لحظات من السعادة والمتعة ، وذلك أن أسرة
روستوف وهي تحاول الفرار من موسكو التي اقتربت
منها الجنود الفرنسية تضحى بما تملك من أثاث وغيره
لانتقاذ جرحى الحرب الروسين ، وكان من بين هؤلاء
الجرحى المجهولين الأمير أندريا .

ويتلاقى الحبيبان السابقان ، ويبدع تولستوى في
وصف هذا التلاقي الأخير المؤثر الممزن ، ويتجدد
الأمل في شفاء الأمير أندريا واندمال جرحه ، وقد
صفا الود بينه وبين نناشا ، وعادا إلى سابق عهدهما ،
ولكنه أمل كاذب وبرق خلب يتلوه الموت الصادع
الفاجع المحتوم .

والأمير أندريا من أبطال تولستوى الذين يلقون
الموت في استسلام وقور وهدوء نبيل ، فالحياة في نظره
لا تستحق أن يؤمل فيها ويؤسى لفقدائها . وهو إن كان
يتعلق بها فليس ذلك لأنه يخشى الموت ، وإنما لأن
الحياة معناها نناشا ، وهي الفتنة والسحر والبهجة
والإشراق ، ويصف لنا تولستوى شعور الأمير أندريا
بالموت وقد أخذ يدب في أوصاله وتلفه ظلمته وصفاً
فلسفياً نفسياً لا يحسنه غيره .

لشجاعته الفائقة وحسن بلائه ، ولكن الأمير أندريه
الذي أدرك حقيقة المجد الحربي الأجوف لا يحفل بهذا
الشناء من الرجل العظيم الذي كان يعجب به ويكبره
بالأمس .

ويعود الأمير أندريه إلى أسرته التي خاله في عداد
الموتى فيجد زوجته قد ولدت طفلاً وماتت في المخاض ،
وتسر الأسرة بمقدمه بعد أن غلب عليها الحزن
والاكتئاب ، وقد تركت تجربة الحرب في نفسه آثاراً
قوية وغربت من حالته النفسية فازداد رقة نفس ورهافة
حس . واشتمل عليه حزن صامت ولاج . وصار
يعتقد أن حياته قد انتهت . وأنه يعيش عبثاً ، لغر
غاية معلومة ولا هدف مقصود . وفي هذه الفترة الكامدة
والأزمة النفسية الحازبة يلقى الفتاة الفاتنة نناشا ، وهي
من أجمل بطالات الرواية ، فهي فرحة الحياة وبهجتها
مجسمة . وهي بسمة مشرقة في فم الزمان ، فتملك لب
الأمير أندريا وتأخذ بمجامع قلبه . ويعاوده الاهتمام
بالحياة ويقمر السرور قلبه ، وتصبح نناشا خطيبته ،
ولكن معارضة الأسرة تؤخر الزواج .

ويسافر الأمير أندريه إلى الخارج ، ويعرض لنناشا
شاب وسيم الطلعة مزهو بنفسه لا يعرف التردد ولا
الاحجام في غزو قلوب النساء والتغريب بهن ، وهو مع
ذلك مجوف مثل أغلب الرجال من هذا الطراز ،
وتؤخذ نناشا بتهاويل جماله وتغلب على أمرها فتكتب
رسالة إلى الأمير أندريا لتفسخ خطوبته ونكث عهده ،
وترفضي الحرب مع هذا الشاب التافه المفتون ، واسمه
أناتول كوراجين ولكن تحبط الخطة في اللحظة الأخيرة
وتمنعها أسرتها من ذلك ، ثم تنجلي غمرة نناشا وتستقيم
من هذه الغاشية ، وتدرك أن هذا الشاب لا يصلح
أن يكون لها نداء ، وأنها أسرفت في الإساءة إلى الرجل
الأثي الكبير الروح الأمير أندريا ، ويشد بها الندم
وتبكيك الضمير حتى تنهم بالانتحار . ويقف الأمير
أندريا على القصة كاملة مفصلة فتصاب كبرياؤه

ومثالاً الحزن لموته قلب شقيقته ماريا وقلب نتاشا ،
وبريتا تولستوى في موت الأمير أندريا وهو على
أبواب الحب والسعادة مأساة الحرب وما تدفعه لها
الإنسانية من غالى الثمن وما تقدمه في سبيلها من نفيس
التضحيات .

والبطل الثانى فى الرواية بيبى بيزوكو ، وهو أعرق
فى روسيته من الأمير أندريا الذى صقلته الحضارة
الأوربية ، ويختلف بيبى عن صديقه أندريا فى أشياء
كثيرة ، فهو رجل تنفضه الرشاقة واللباقة والصقل وقوة
الإرادة ، ويعجب الإنسان فى بادئ الأمر من هذه
الصداقة التى نشأت بينهما ، ولكن فى سياق الرواية
تتكشف لنا طبيعة بيبى الحقيقية الحرة النقية البريئة من
التكلف والعمارة بالإخلاص والود الصادق والحب
العميق والوفاء النادر ، وهو رجل يحسن فهم من حوله ،
وإن كان من حوله لا يحسنون فهمه ، وهو ينطوى
لنتاشا على الحب وإن كان يكتم هذا الحب ويبدل جهده
ليصلح ما بينها وبين صديقه الأمير أندريا .

وهو مثل الأمير أندريا تتأثر حياته بالحرب ،
ولكن بطريقة أخرى ، فهو لا يلتحق بالخدمة العسكرية
مثل الأمير أندريا ، ولا يجرى ، ولكنه يرى جوانب
أخرى من المأساة المظلمة ، فهو يحضر حريق موسكو ،
ويقع فى أسر الفرنسيين ، ويحملونه على السير معهم
فى تدهورهم الرهيب ، ويلمس عن قرب الشقاء الذى
يعانيه الأفراد المادبون فى هذا الانسحاب وكيف
يحملون الآلام الموحشة فى جلد وصبر فتنشله هذه
التجربة من وهدة اليأس المظلم ، وتبصره بمعنى الحياة ،
وأشد ما يؤثر فى نفسه سلوك الجندى المزارع بلاتون
كاراتاييف ، وهو على بساطته وخفاء شأنه من
شخصيات تولستوى البارزة الممتازة ، ولم يكن لهذا
الرجل نصيب من الذكاء والألمعية والخيال ، ولكنه
كان موقور الحظ من سماحة النفس وطيبة القلب
والحب الصافى الخالص لجميع الناس ، وقد كان مصيره

عزلاً ، لأن الفرنسيين كانوا يطلقون النار على الأسرى
الروسيين الذين يعجزون عن مسيرة الجيش المتسحب ،
ويرى بيبى صاحبه وقد هنت قوته ونال منه
الإعياء فلا يطيق أن يتصور العقوبة التى ستحل به ،
وفى ذات صباح يرى بلاتون وقد عجز عن السير ،
وجلس فى ظل شجرة وقد بدت على وجهه أمارات
السرور والارتياح والطمأنينة وقبول ما تأتى به الأقدار ،
ويسمع بيبى بعد ذلك دوى طلقات الرصاص فيعرف
أن هذا الرجل الصالح قد لقى حتفه ، ويحز فى نفسه
مصرع هذه النفس الزكية النقية التى لم تقارف الإثم
ولم تعرف الإساءة .

وتترك شخصية بلاتون هذا المزارع المغمور أثراً
لا يزول فى نفس بيبى ، ويتخذ تولستوى من مصير
بلاتون وسيلة ليرينا تفاهة الحرب وعسفها ، فمن أكبر
الكبائر وأفظع المفظعات قتل مثل هذه النفس الهية
الجميلة البريئة من العيوب والذنوب .

وكان بيبى كلما تكاثرت آلامه استعذب الصبر
ووجد فيه راحة وسلوى ، وهو يخرج من معمعان
الحرب رجلاً قد صهرته الآلام وتمرس بالآفات حتى
كشف لبصيرته سر الحياة الذى تخفيه عنا طراوة
العيش والقلب فى النعيم .

ويصف تولستوى تدهور الجيش الفرنسى وصفاً
رائعاً ، ويصف بطولة الجيش الروسى الذى كان
ينقص جنوده الكساء والغذاء ولكنهم كانوا مع ذلك
يحاربون بروح قوية ونفوس صابرة محتسبة يهون عليها
أحمال الأهوال فى سبيل الدفاع عن الأوطان .

والأميرة ماريا هى البطلة الأولى فى الرواية ، وهى
طراز نبيل من السيدات العظيمات اللب الكبريات
القلب المخلصات العالجات ، وقد صورها تولستوى
بالصورة التى تخيلها لوالدته ، وهى لا تمتاز بالذكاء
والفهم ويغلب على طبيعتها الحزن ، ولكن جمال نفسها
الروحى يحمل على الإعجاب بها والحب لها ، وهى

التي تستطيع أن تدخل الغراء على قلب والدتها وتهون عليها الخطب .

وتبذل نشاطا جهدها لتسليه والدتها ، وفي هذه المحاولة تعود إلى سرتها الأولى ، فهي تعيش بالعواطف القوية والزغبات الكريمة التي كادت تحطمها وتقضي عليها ، وقد تغيرت كثيراً ، فحينما تلقى بير بعد غيابها الطويل وعودته من الأسر يكاد لا يعرفها ولا يستطيع أن يلمح في وجهها الشاحب النحيل وجه نشاطا المحبوبة المعبودة الممتلئة بالحياة .

ويتقدم بير لخطوبتها ، وتوافق نشاطا وأسرتها على هذه الخطوبة ، ويعود إلى نشاطا لإشراقها وهجتها ، ويسوء ذلك حيناً من الزمن الأميرة ماريا ، لأنها ترى في ذلك حثاً بعهد أخيها الأمير أندريا ونسياناً لذكره . وتزوج نشاطا من بير ، ويرينا تولستوى نشاطا أما لأربعة أطفال ، وقد أصبحت ربة منزل مقتصدمة مدبرة معنية أشد العناية بأطفالها وأسرتها ، وقد قصرت اهتمامها على أفراد أسرتها . . . وقد نستدل من ذلك على رأى تولستوى في المرأة بوجه عام ، فهو لا يرى لها وجوداً فردياً ، وليست المرأة في رأيه غاية في نفسها ، وإنما هي وسيلة للنوع ، وربما كان إمامه في هذه الناحية الفيلسوف شوبنهاور الذي كان تولستوى يقرأ كتبه ويبدى إعجابه به .

ولا يتسع المجال للحديث عن سائر الشخصيات التي تعج بها الرواية ، وقد أجاد تولستوى تصوير الشخصيات الثانوية والأقل أهمية في الرواية لإجادته في تصوير الشخصيات الهامة البارزة في الرواية ، وقد قدم لنا صورة واضحة ممتعة لأفراد أسرة روستوف ، والغلام الناشئ بينيا روستوف الذي قتل في المعركة لا يقل إبداعاً في تصويره عن نشاطا ، فهو قوى العواطف شديد الحماس في وطنيته وعيلى إلى البطولة ويسلك سلوك الأبطال ، ويصر وهو في السادسة عشرة من عمره على الاشتراك في الجيش للدفاع عن وطنه ،

فمعجب بأخيها الأمير أندريا وتحميه وتكبره وينال منها مصرعه ، وتحب والدها وتحتمل نزوات شذوذه وبدوات طغيانه واستبداده ، وتظل إلى النهاية تحمل له الحب ، وتدين له بالطاعة ، ولا تضيق بانحرافات شيخوخته ، ولا تضمر سوى الحب لزوجة أخيها الأميرة ليزا برغم أنانية ليزا وقرط إعجابها بنفسها وإدلالها بجهاها .

والبطلة الثانية هي نشاطا روستوف ، وهي أشد شخصيات الرواية جاذبية وفننة ، وقد صورها تولستوى على مثال حى وهذا المثال هو شقيقة زوجته ، وتمتاز بقدرتها على جعل من حولها يتعلقون بها ، فهي معبودة والدتها وإخوتها وكل من يتصل بأسرتها أو يزور دارها ، وهي متفائلة بطبيعتها مقبلة على الحياة ترى في الناس الجوانب الخيرة وتحب الحياة حباً جماً ، فهي التي تبتكر للمجاعة ضروب الألعاب وألوان اللهو ، وموجز القول أن ذلك العهد السحري عهد ما بين الطفولة والبلوغ حيث تكون الدنيا في نظر الإنسان جديدة نضرة لم يتمثل في صورة أجمل من الصورة التي تبدى بها في شخصية نشاطا .

وهذا السحر هو الذي ملك لب الأمير أندريا الرزين النبيل ، وفي الأحداث المروعة التي تعج بها الرواية ، وبين غبار الحروب والدماء المسفوكة تشرق نشاطا كالربيع الطلق والنور المضيء في الظلام .

وتشعر نشاطا بالعزلة والوحدة بعد موت الأمير أندريا ، ويدوى عودها ، ويغض سرورها ، وتمضى الساعات الطويلة في صمت مؤلم ناظرة إلى المكان الذي كان يشغله الأمير أندريا ، وألح عليها السقم حتى فقدت الأسرة الأمل في شفائها وإنقاذ حياتها .

وفي هذه الفترة ترد إلى الأسرة أنباء محرقة ، وهي مصرع أخيها الأصغر بينيا في المعارك الأخيرة ، وتكاد والدتها تجن من الحزن ، وتلجأ إلى نشاطا فهي وحدها

ويجتهد أصدقاء أخيه في تجنبه مواطن الخطر ، ولكن شجاعته تدفعه إلى اقتحام الأخطار : ويلقى منيته مستهدفاً للخطر في أحد المواقف الحرجة :

وضابط المدفعية الروسي توشن يمثل في رأى تولستوى طراز البطولة الروسية الصادقة . فهو البساطة والتواضع مجسمين ، وشجاعته الفائقة ليست شجاعة دموية مفترسة . وإنما شجاعة بالقلب العاطف الرقيق . ومشرح الرواية واسع فسيح ، والممثلون فيها كثيرون بينهم عاهل روسيا القيصر الإسكندر الأول وتابليون والقائد الروسي كوتوزوف وعدد كبير من القواد والوزراء والأعيان . وينتقل بنا تولستوى ما بين صالونات بطرسبرج وقصور موسكو إلى ميادين الحرب وثكنات الجند . ومن العواصم الزاهرة إلى الضواحي والأقاليم . وكل هذه الحوادث المتوالية والصور المتلاحقة تدور حول أشخاص الأسر الثلاث ، ولكن البطل الحقيقي للقصة هو روسيا في صراعها الدائم ضد غارة الأجنبي على أرضها .

والفكرة الفلسفية الكبرى التي نطالعنا من وراء سطور الرواية وحوادثها المتنوعة هي العلاقة بين رجل الأقدار والقوى التي يظن نفسه قادراً على تصريفها وتوجيهها الوجهة التي يريد ، فن نابليون ومن القيصر الإسكندر ؟ أنهما ألعاب في يد القدر ، وتولستوى يرى أن الإرادة البشرية ليس لها أثر يذكر في توجيه الحوادث ومصائر الإنسانية وسير الحضارة . ومن ثم سخرته في هذه الرواية بنابليون الذي كان يظن نفسه سيد الأقدار ، وأعجابه العميق بالقائد الروسي كوتوزوف الذي كان يشعر بأنه مسر لا محذور .

ويحاول تولستوى تدعيم هذه الفكرة الفلسفية التي تقوم عليها روايته التاريخية بأن يرينا بخافة قواد نابليون البارزين المعروفين ، وتفاهة تفكيرهم وفرط اغترارهم بشراحتهم اللامعة وكساويهم العسكرية الفخمة ، ولا يستثنى من احتقاره القواد الروسيين .

وهو نخس بأعجابه كوتوزوف لأن كان مثله قدرياً . وكان شأنه أن يرصد الحوادث ، ويتقرب السوانح : ويستسلم للأقدار ، ولم تفسد هذه الفكرة الفلسفية على تولستوى فنه ، لأنه كان فناناً أصيلاً قبل أن يكون مفكراً فلسفياً . . ولذلك استطاع أن يمزج الفكرة الفلسفية بالضرورة الفنية للرواية مزجاً فنياً رائعاً . وقصر خاتمة الرواية على شرح مذهبه في فلسفة التاريخ شرحاً وافياً : وقد عني أخيراً بدراسة هذه المؤخرة الفلسفية دراسة عميقة جدية أحد المفكرين العصريين المجددين وهو الأستاذ برلين ، وضمن خلاصة درسه لها كتاباً قيماً ظهر في أواخر سنة ١٩٥٣ وأسماه هذا الاسم الذي يبدو غريباً وهو « الفنند والتعلب » وقد أظهر فيه تأثير تولستوى بفلسفة المفكر الفرنسي دي مايستر .

مختارات من رواية الحرب والسلام

في الفصل الحادى عشر من الجزء الأول (ما قبل نلت) يصف لنا وداع الأمير أندريا لأبيه « كانوا جميعهم ينتظرون عودة الأمير أندريا الذى ذهب إلى حجرة والده الأمير العجوز : فقد أرسل إليه قائلاً إنه يود أن يتحدث معه منفرداً »

ووجد الأمير أندريا عند دخوله الحجرة أباه جالساً إلى منضدة الكتابة وقد وضع على عينيه نظارة وارتدى طيلساناً أبيض اللون : وكان من عادته ألا يسمع لأحد أن يراه وهو في مثل هذا الرداء ، فصعد فيه النظر وقال « إذن أنت راحل » وعاد إلى الكتابة

« نعم : لقد جئت لأودعكم »

فقدم خده لابنه قائلاً « قبلنى : وأشكرك وأكرر شكرى لك . »

« من أجل ماذا تشكرنى ؟ »

« من أجل عدم بقائك في دارك متعلقاً بخيوط مزر زوجتك ، فالخدمة العسكرية مفضلة على كل شيء . - ومن أجل ذلك أشكرك » .

وعاد ثانية إلى الكتابة ، ولكنه كان مهتاج الأعصاب إلى حد أن الريشة أحدثت صريراً وتناثر المداد في كل ناحية « إذا كنت تريد أن تقول شيئاً فاني مصنع إليك »

« زوجتي - إني غير مرتاح لتركها في هذه الحالة ، فهي عبء في بديك » .

« وماذا تريد أن تقول غير ذلك ؟ قل شيئاً أكثر إصابة للهدف من ذلك » .

« عند ما يقترب الوقت أرسل إلى موسكو في طلب طبيب ، وليحضر هنا في الوقت المناسب . . . » .
فنظر الأب العجوز إلى ابنه نظرة صارمة مبدئياً دهشته :

« بطبيعة الحال أعرف أنه لا يمكن عمل شيء إذا ثارت الطبيعة على العلم » . واسترسل أندريا قائلاً وقد ظهر عليه التأثير « إني أعرف أنه من بين ألف حالة من أمثال هذه الحالات ربما لا يحدث خطأ إلا في حالة واحدة ، ولكن هذا هو ما توهمته وما خطر بفكري كذلك ، ولقد تقسمتها المصوم نتيجة لحلم رآته في منامها » .

فتمم العجوز قائلاً « حسن ، سأنظر في ذلك » ووقع باسمه ملوحاً بيده عن قصد ، وأضاف قائلاً وقد علت وجهه ابتسامة « أنه أمر بغيض » .
« ما هو هذا الأمر البغيض ؟ »

فقال العجوز في غير موارد « زوجتك » .

« إني لم أفهم ما تريد » .

« لمن كلهن من هذا الطراز يا ولدي ، ولا نستطيع أن نمسك عن الزواج ، فلا تخف ، فاني لن أذكر شيئاً لأى إنسان ولكنك تعرف ما أعرف ، وهذا هو الحق » وأمسكت أصابعه الناحلة المعروقة بيد ابنه

وهزتها في شيء من العنف بينما كانت عيناه كأنما تحاولان كشف داخلته .

وكان جواب الأمير أندريا على ذلك أن تنهد - وهو اعتراف بغير كلام .

وطوى الأمير العجوز الرسائل في غمضة عين وختمها .

وقال في إيجاز « حسن ، لا حيلة لنا في ذلك ، وهي جد حسناء ، فلا يشق عليك الأمر وسنعمل كل ما نستطيع » .

وأمسك أندريا عن الكلام ، كان مكروباً ولكنه كان في الوقت نفسه سعيداً لأن والده قد أدرك ما يريد « لا تشغل بالك بها ، وسنعمل كل ما يمكننا ، وخذ الآن هذه الرسالة لميشيل لاريونوفتش ، لقد طلبت منه أن يتيح لك فرصاً حسنة وأن لا يبيحك معه زمناً طويلاً ، وعليك أن تخبره أنني أذكره بالخير والتقدير ، واكتب لي كيف يتلقاك ، فإذا رضى فابق معه ، وابذل ما في وسعك ، وإذا لم ترض فاتركه فان ابن نيقولا بولكونسكى لا يمكن أن يظل مع رئيس لا يرتاح إلى العمل معه ، اذن منى » .

وكان يتحدث في سرعة شديدة ويبتلع أكثر الكلمات ، ولكن ابنه فهم عنه « وتبعه إلى المكتب ، وفتح العجوز وأخرج منه مفكرة مكتوبة بخط دقيق ولكنه واضح وقال له « من الأرجح أنني سأموت قبلك ، وهذه مذكرة ترسل للإمبراطور بعد موتى ، وهذه رسالة وهذا إذن صرف ، وهو مكافأة أريد تقديمها لمن يكتب كتاباً عن غزوات سواروف فلوسلها إلى الأكاديمية » وقد كتبت بعض مذكرات - تستطيع أن تقرأها بعد رحيلي من الدنيا ، وقد تفيد منها » .

وشعر أندريا بأنه من غير اللائق أن يوجه إلى والده كلمات تنطوي على الأمل في حياة طويلة وعمر مديد له ،

فاكتفى بأن يقول « ستفقد رغباتك جميعها بلا أدنى ريب » .

فقال الأمير العجوز وقد أعطى يده لابنه ليقبلها « والآن استودعك الله ، ولتذكر يا أمير أندريا أنه لو اختطفك الموت فإن قلبي العجوز لا بد أن ينفطر » - ثم نظر في وجهه نظرة شاملة وأضاف قائلاً « وإذا بلغنى أن ابن نيقولا بولكونسكى قد قصر في القيام بواجبه فاني سيعروفي الخجل ويجلنى العار » وقد نطق بالكلمات الأخيرة هامساً .

فقال الأمير أندريا مبتسماً « كان يمكن أن نجنب نفسك مشقة الاقضاء إلى بذلك ، وإنى كذلك لى طلب أقدم به إليك ، فاذا سقطت قتيلاً ، وولد لى ولد فاحتفظ به عندك ، والتمس منك أن تنشئه هنا » .

« ولا أجعله فى رعاية زوجتك ؟ » :

وحاول أن يضحك ولكن لم يكن الأمر أكثر من هزة عصبية حركت ذقنه ودفع ابنه من الحجر قائلاً « اذهب الآن » .

وفى الفصل الثلاثين يصف لنا تولستوى حالة الأمير أندريا بعد إصابته فى المعركة قائلاً « كان الأمير أندريا راقداً طوال ذلك الوقت فى البقعة نفسها فوق تل براترن ممسكاً بيده قطعة من قماش العلم والدم يسيل منه وهو يرسل فى غر وعى تأوهات ضعيفة شاكبة مثل الأطفال ، وحيناً اقترب المساء أمسك عن التأوه وظل راقداً فاقد الإحساس كل فقد ، وفجأة فتح عينيه ، ولم يكن عنده فكرة عن مرور الزمن ، وشعر بأنه حى وبالم حاد من جراء جرح ملتهب فى رأسه ، وكانت أول فكرة خطرت له هى :

« ما هذه السماء اللانهائية التى رأيتها فى هذا الصباح ولم أرها من قبل ؟ وهذا الألم كذلك جديد لم أجربه من قبل ! إنى لم أعرف شيئاً - لم أعرف شيئاً مطلقاً حتى الآن ، ولكن أين أنا ؟ »

وأصغى ، وسمع صهيل عدة خيول وأصوات بشر يقتربون منه ، كانوا يتحدثون باللغة الفرنسية ، فلم يحول رأسه ، وظل راقداً ينظر إلى السماء عالية فوقه ، وكان يرى زرقها التى لا تسير أعماقها من بين السحب العارضة ، وكان القادمون على الخيل نابليون واثنين من ضباط أركان الحرب ، وكان نابليون قد طاف بميدان المعركة جميعه وأصدر أوامره لمد المدفعية التى كانت تطلق النيران على الخندق عند أوجست بالمساعدة ، وكان الآن يفحص الجرحى والقتلى الذين تركوا فى الميدان ، وقال حينما رأى جندياً روسياً طويل القامة راقداً ووجهه متجه إلى الأرض وعنقه أدكن وذراعه قد تصلبتا تصلب الموت « رجال حسان ! » : وقال أحد ضباط أركان الحرب وقد أرسلته المدفعية الموجهة إلى أوجست « إن ذخيرة مدافع الميدان قاربت النفاد يا سيدي » .

فأصدر نابليون أمره وقد تقدم خطوات قليلة قائلاً « احضر الاحتياطى ، ووقف إلى جانب الأمير أندريا الذى كان لا يزال ممسكاً بسارية العلم المكسورة ذلك العلم الذى استولى عليه الفرنسيون ليكون دليلاً على الانتصار » :

وهنف الإمبراطور قائلاً « مينة مجيدة » : وأدرك الأمير أندريا أن المتحدث هو نابليون ، وأنه يتحدث عنه ، ولكن الكلمات دوت فى أذنيه دون أن يحفل بها ونسها فى الحال ، وكان رأسه ملتهباً ، وكانت قواه فى هبوط من جراء الدم المتدفق منه ولم يكن يرى سوى الزرقة الأبدية البعيدة ، وقد عرف نابليون - الذى كان بطلاً فى رأيه - ولكنه فى تلك اللحظة رآه صغيراً . فما أضال هذا البطل وما أقل شأنه بالقياس إلى تلك الرسالة التى جاءت إلى روحه من السماء التى لا تقاس أبعادها ، فما يقال ومهما يكن شأن الذى يدنو منه فان ذلك كله أمور لا يؤبه لها ، ولكن سره وقوفهم ، لأنه كان يشعر شعوراً غامضاً بأنهم سيعينونه

على العودة إلى الحياة تلك الحياة التي بدت له جليدة بأن يحياها ما دام قد بدأ يفهمها ، واستجمع قوته ليتمكن من الحركة وليسر صوتاً ، وحرك قدماً وأن أنيناً واهياً .

فصاح نابليون قائلاً : « إنه ليس ميتاً ! احملوه إلى نقالة الجرحى » .

وركب الإمبراطور ليلقى المارشال لان الذي ابتسم ورفع قبعته وهنا الإمبراطور على الانتصار . ولم يتذكر الأمير أندريا سوى القليل بعد ذلك ، فالألم الذي سببه له حمله إلى النقالة واهتزازها وجس الجرح جعله يعود إلى فقدان الوعي ، ولم يثب إلى رشده إلا في المساء وهو محمول إلى المستشفى مع الكثيرين من الروسين الجرحى أو الأسرى ، وفي أثناء الانتقال أفاق ثانية واستطاع أن يدير طرفه فيما حوله ، بل استطاع أن يتحدث ، وكانت أولى الكلمات التي سمعها صادرة من ضابط فرنسي وكل إليه أمر الإشراف على الجرحى :

« علينا أن نقف هنا ، فإن الإمبراطور سيمر بنا ، ولا بد أن نتمتع بالنظر إلى هؤلاء السادة » .

فقال آخر « الأسرى كثيرون في هذه المرة — جزء كبير من الجيش الروسي — لا بد أنه عنده ما يكفي منه » .

فقال المتحدث الأول مشيراً إلى ضابط روسي جريح يرتدي سرة أحد خيالة الحرس « ولكن هذا كان كما يقولون رئيس حرس الإمبراطور الإسكندر جميعهم » .

فعرف بولكونسكى الأمير ريبنين الذي لقيه في أحد مجتمعات بطرسبرج ، وكان بجانبه ضابط شاب يناهز عمره التاسعة عشرة جريحاً .

وجاء نابليون نخب به جواده وأدنى عنان جواده على مقربة منهما وسأل وقد رأى الجرحى « من أسمى هؤلاء رتبة ؟ »

فقبل له إنه الأمير الإي الأمير ريبنين « أنت قائد الحرس الإمبراطورى ؟ »
« إني قائد فرقة فحسب » :

« لقد قامت فرقتك بواجبها خير قيام »
فأجاب ريبنين « إن الثناء من القائد العظيم هو خير ما يثاب به الجندى »

فقال نابليون « إني أقدمه بارتياح عظيم ، ومن هذا الشاب الذى معك ؟ »

فذكر له ريبنين اسم العقيد سشنين ، فنظر إليه نابليون وقد علت وجهه ابتسامة :

« أنه جد صغير للمغامرة في مثل هذه الأخطار » :
فتمتم سشنين قائلاً بصوت مخمق « إن الشباب لا يحول دون الشجاعة » .

« لقد أحسنت الجواب ، وستفعل ما تقول »
ووضع الأمير أندريا كذلك في الصف الأول اظهراً لعظمة الانتصار واجتذب نظر الإمبراطور ، وتذكر نابليون أن رآه وهو راقد في الميدان

« وأنت أيها الشاب الشهم كيف حالك ؟ » :
فرمقه بولكونسكى بعينه ولكنه لم يتكلم ، وقبل ذلك بخمس دقائق نطق بكلمات قليلة وجهها إلى الرجال الذين كانوا يحملونه ، ولكن الآن اكتفى بالنظر إلى الإمبراطور ولزم الصمت ! فبعد كل شيء ما قيمة اهتمامات نابليون وكبريائه وعجبه ؟ وما هو البطل نفسه حينما يوازن بساء العدالة والرحمة الهيدة الرائعة التي استشعرتها روحه واكتنبت سرها ؟ لقد بدا له كل شيء تافها ضئيلاً لا يشبه من أى ناحية تلك الأفكار الجلدية الجليلة التي طالعه بها ما اعترى جسمه من الوهن واستنفاد القوى وتوقع الموت : فحينما كانت عيناه تلحظان الإمبراطور كان يفكر في تفاهة العظمة وهوان شأنها — وتفاهة الحياة التي لا يعرف أحد غايتها ولا يدرى نهايتها — بل والأشد خطورة من ذلك هو أن شأن الموت الخبياً سره عن الأحياء .

ولم ينتظر نابليون جواب الأمير أندريا وقال
« اعتنوا بهؤلاء السادة واحملوهم إلى الخيم ، ودعوا
الدكتور لارى يتعهد جراحاتهم ، وسنلتقى مرة ثانية
يا أمير ريبين »

وتركهم وقد تألق وجهه من الارتياح :

ولما رأى الجنود الذين كانوا يحملون بولكونسكى
عطف الإمبراطور على الأسرى وأهنامه بأمرهم أسرعوا
في إعادة الأيقونة الصغيرة التى علقها شقيقته بعنقه ،
وكانوا قد سرقوها منه ، وشعر فجأة بأنها مدلاة على
صدره فوق سترته دون أن يعرف كيف وضعت
ولا متى وضعت .

وحينما فكر في شعور أخته العميق بالاحترام والتقوى
الخالصة والعبادة قال لنفسه « ما أسعدنا لو كان كل
شئ من البساطة والوضوح كما تعتقد ماريا ! وحقيقة
أنه سيكون من الخير أن نعرف أين نلتمس العون
ونطلب الراحة في هذه الحياة وماذا ينتظرنا بعد الموت ،
وسأكون سعيداً هادئ النفس رخي البال إذا استطعت
أن أقول « أيتها المخلص رحمة بى » ولكن لمن أوجه
ذلك القول ؟ إن تلك القوى الخفية غير المحدودة التى
لا أستطيع أن أرى وجهى شطرها لأعبر عن شعورى
هى إما ذلك « الكل » العظيم أو أنها لا شئ ، وقد
تكون هى الله الذى اشتملت عليه أيقونة ماريا ! لا شئ
في هذه الأرض مؤكداً سوى قلة شأن كل شئ في
حدود فهمى وجلال المجهول الذى لا يسبر عمقه -
والحقيقة الفذة ، وربما القوة العظيمة وحدها .

ورفعت المحفة ، وكان في كل هزة يشعر بالألم
الحاد الذى زادته الحمى والدوار اللذان ألما به ، وتوهم
أنه رأى أباه وأخته وزوجته ، والطفل الذى سيولد له
وصورة نابليون المشوهة القليلة الشأن - وكانت كل
هذه الخيالات والصور تروح وتجيئ في تلك الساء
الزرقاء بغرقية خلال أحلامه المحمومة جميعها ،
وكان يبدو له أنه قد عاد إلى ليسى جورى وأنه يعيش

عيشة سعيدة في هدوء وسلام ثم فجأة يظهر أمامه
صورة نابليون الصغير الجرم بنظرته المغرورة وارتياحه
لكوارث الغير قيملاً ذلك نفسه بالشكوك والألم . . .
ولكنه يعود إلى تأمل السماء الجميلة التى تعدّه وحدها
بالخلاص .

وعند اقتراب الصباح اختلطت هذه الرؤى
واشتبهت عليه سماتها واشتدت به وقدة الحمى التى كان
الأقرب احتمالاً أن تنتهى بالموت لا بالابلال من
المرض - كما قال الدكتور لارى طبيب نابليون
الخاص .

قال الطبيب « إنه لن يتغلب على هذا المرض » ،
ووكّل الطبيب أمره مع غيره من المرضى الميؤوس من
حالاتهم إلى رعاية مواطنى الإقليم .

وفي الفصل الثانى من الجزء الثانى من الرواية الذى
وقفه تولستوى على وصف الحالة في روسيا بعد معركة
استرلتز وقبل غزو نابليون لها يعطينا تولستوى لمحات
عن بعض الأعيان الذين كان في يدهم زمام الأمور :

« وصل الأمير أندريا إلى بطرسبرج في شهر
أغسطس سنة ١٨٠٩ ، وفي هذا الوقت كان الشاب
سبيرانسكى في ذروة مجده وحماسته للإصلاح ، وفي
ذلك الوقت أصيب القيصر (الإسكندر الأول) برض
في قدمه من جراء سقوطه من عربته ، واضطر إلى
قضاء ثلاثة أسابيع على الأريكة ، وكان سبيرانسكى
يعمل معه كل يوم ، وحينذاك أعد المرسومان
الإمبراطوريان الشهيران اللذان قصده بهما أحداث تغيير
ثورى في المجتمع الروسى ، وأحد هذين المرسومين
كان لإلغاء رتب البلاط والرسوم الآخر لتنظيم
الامتحانات الخاصة التى يجتازها المتقدمون لوظائف
ضباط في الخدمة العامة ومستشارين للدولة وقد تضمن
أيضاً إحداث تغيير جوهري في وظائف الدولة جميعها
من المجلس الإمبراطورى إلى أقل مجالس المدن شأنها ،

وكانت الأحلام الخاصة بالإصلاح الحر التي راودت عقل الإمبراطور الإسكندر منذ تسلمه العرش قد بدأت تتحقق تدريجياً بمساعدة مستشاريه مثل زارتوريسكى ونوفو سلتزو وكوتشوبى وسترونجنو الذين كان يسميهم الإمبراطور مداعباً « لجنة الأمن العام » .

وفي ذلك الظرف المأم كان سيرانسكى يمثلهم جميعاً في المسائل المدنية وكان اراكنتشايف يمثلهم في المسائل الحربية .

وكان اختيار الأمير أندريا حاجباً لجلالة الإمبراطور يستوجب أن يذهب إلى البلاط ليقدم الطاعة ، وبالرغم من أنه وقف مرتين في طريق الإمبراطور فان الإسكندر لم يوجه إليه أى كلمة ، وتبادر إلى ذهنه أن جلالة لا يرتاح له أو لا يستحسن شكله ، وكان يؤكد في نفسه هذا الشهور النظرة الفائرة التي كان يتلقاها بها الإمبراطور ، وسرعان ما علم أن القيصر ضايقه اعتزاله الخدمة العامة في سنة ١٨٠٥ .

وقال الأمير أندريا لنفسه « لا نستطيع أن نتحكم في مواطننا ، وسأبذل جهدى في أن لا أقدم تقريرى عن القانون الحربى بنفسى ، وأكتفى بأن أضمه أمامه ليأخذ فرصته بما فيه من مزايا ! » ووضعه في يد أحد المشيرين المتقدمين فى السن وهو صديق لوالده ، وقد قبل ذلك راضياً ووعد بأن يتحدث عنه فى حضرة الإمبراطور .

وفي خلال الأسبوع أشير على الأمير أندريا بمقابلة وزير الحربية الكونت اركنتشايف ، وفي الساعة التاسعة فى اليوم الموعد ظهر الأمير أندريا فى غرفة انتظار الكونت ، ولم يكن يعرفه شخصياً ، وما سمعه عنه لم يكن يستدعى الاحترام ولا التقدير .

ولكن الأمير أندريا قال لنفسه « إنه وزير الحربية وهو موضع ثقة الإمبراطور ، فإذا يهينى من صفاته الشخصية ؟ إن فحص تقريرى جزء من عمله ، وهو الوحيد الذى يستطيع أن يؤيد اهتمامى » .

.... ورجا الأمير أندريا الضابط المشرف أن يبلغ الوزير عن حضوره ، فأخبره الضابط فى شيء من السخريّة أن دوره سياتى ، ... وجاء دور الأمير أندريا .

فأمر أحد الحاضرين فى أذنه قائلاً « إلى اليمين بعد النافذة » .

وسمح له بالدخول إلى المكتب الخاص ، ولم يكن فخم الأثاث وإنما كان نظيفاً حسن التنسيق ، ورأى أمامه رجلاً يناهز الأربعين طويل القامة بصورة لا تخلو من الغرابة وله رأس مستطيل لا يقل غرابة ، وكان شعره متلبداً وقد تفضن وجهه وحاجباه الكثيفان يتلاقيان فوق عينين زرقاوين كليلتين وأنف مهمل قرمزي ، وحول صاحب المقام الرفيع هذا رأسه نحو القادم الجديد وقال دون أن ينظر إليه :

« ماذا تريد ؟ »

فقال الأمير أندريا « لا أريد شيئاً يا صاحب الفخامة » .

فرفع اراكنتشايف عينيه وقال « اجلس ، أنت الأمير بولكونسكى ؟ »

« لى لا أريد شيئاً سوى معرفة هل صاحب الجلالة الإمبراطور قد تنازل وأحال على فخامتكم مذكرتى ؟ » .

فأجاب اراكنتشايف معترضاً « اسمح لى أن أخبرك يا صاحبي العزيز أنى قرأت مذكرتك » ، (واستهل حديثه فى شيء من الهدوء ولكنه عاد بعد كلمة أو كلمتين إلى نغمة الغضب والازدراء) واسترسل يقول « أنك تقدم اقتراحات جديدة للجيش ، وهناك كثير من الاقتراحات القديمة ولا أحد يفرضها ، والناس يكتبونها اليوم وهذا هو أسهل ما يعمل » .

« كانت رغبة جلالتك أن أنتظر رأى فخامتكم وأسأل ماذا تصنعون بمذكرتى » .

« لقد أرسلتها إلى اللجنة بعد أن أوضحت رأيي »
ونفض قائلًا « وأنا لا أقر ما بها » وتناول وثيقة من
المنضدة وناولها لبلكونسكى قائلا « هذه هي الوثيقة »
وكانت مكتوبة بالقلم الرصاص وكلماها ناقصة
الحروف « ليس لها أساس منطقي ومنقولة من القانون
الفرنسي وتختلف عن قانوننا اختلافاً لا يقوم على
أسس معقولة » .

« وما هي اللجنة التي ستنظر فيها » .

« لجنة مراجعة القانون الحربى » وقد وضعت اسم
سموكم في القائمة لتكون عضو شرف :
فابتسم الأمير أندريا قائلا « لم يكن لى أن أضم
إلى هذه اللجنة » .

فرفع صوته قائلا وقد أراه الباب « عضو شرف ،
أنت تفهم ذلك جيداً ، طاب صباحك - حسن ، من
يتلوه فى الدخول ؟ » .

... وكان حزب الإصلاح ينظر إلى الأمير
أندريا نظرة عطف ، ففي اليوم التالى لمقابلته لاراكتشايڤ
ذهب فى المساء إلى اجتماع بمنزل الكونت كوتشوبى ،
وحدثه عن لقائه لاراكتشايڤ ، فقال له كوتشوبى
« يا صاحبي العزيز ، وحتى حينما تكون عضواً فى اللجنة
فانك لا تستطيع أن تصنع شيئاً دون مساندة سبيرانسكى
فهو الذى يعمل كل شيء » ، وسأحدث إليه فى هذا
المساء فقد وعدنى بالزيارة » .

فسأله الأمير أندريا قائلا « ولكن ما الذى يجعل
سبيرانسكى يحفل بالقانون الحربى ؟ »

فهز كوتشوبى رأسه مبتسماً فى دهشة من بساطة
السؤال :

« لقد تحدثنا عنك - وعن عمالك الأحرار » .

فقال رجل من الحاضرين متقدم السن فى حدة ،
أوه ! أنت إذن الأمير الذى حرر المزارعين ، وكان
هذا الرجل من بقايا عهد الملكة كاترين .

وأراد بلكونسكى أن يهدئ غضب الرجل المتقدم
فى السن فهون الأمر قائلا « أنها ضيعة جد صغيرة
ولا تدر سوى دخل قليل » .

فأجاب العجوز « لقد تسرعت أكثر مما يلزم »
ونظر إلى كوتشوبى وأضاف قائلا « ما أريد أن أعرفه
هو من يقوم بفلح الأرض إذا جررنا المزارعين ؟
وصدقنى أن سن القوانين أسهل من الحكم بمقتضى تلك
القوانين ، واسمح لى أن أسألك يا كونت من يعين
قاضياً حينما يتقدم الجميع للامتحان ؟ » :

فأجاب كوتشوبى « حسن ، احسب هؤلاء الذين
ينجحون فى الامتحان »

وفى خلال هذا الحديث حضر سبيرانسكى ، وقدم
كوتشوبى الأمير أندريا لسبيرانسكى ، فنظر إليه صامتاً
مدة دقيقة أو دقيقتين ثم قال :

« لى مسرور بمعرفتى لك وقد سمعت عنك
كثيراً »

وذكر كوتشوبى له فى إعجاز لقاء بلكونسكى
لاراكتشايڤ ، فابتسم سبيرانسكى وقال أن رئيس
اللجنة صديقى وإذا شئت فاقى أستطيع أن أعدك بتيسير
لقائك له ، ثم أضاف قائلا « وآمل أنه سيحسن لقاءك
ويعنى بكل ما يراه نافعا » :

وتحلفت حولها جماعة ، وعجب الأمير أندريا
للهدوء المشوب بالاحتقار الذى رد به سبيرانسكى على
الرجل المسن الذى حمل على الإصلاحات الجديدة
وكان كأنه يتنازل من عليائه وهو يفسر هذه الإصلاحات
وحينما رفع المسن الذى كان يجادله صوته اكتفى بالابتسام
ولم يسترسل فى الكلام مبدئياً أنه لا يرى نفسه أهلاً ليكون
حكماً على نفع القرارات التى يصدرها القيصر أو
عدم نفعها .

وبعد مضي دقائق على ذلك الحديث العام قام من
مقعده وقاد الأمير أندريا إلى آخر الركن الآخر من

الحجرة ، وكان مما يلائم أفكاره أن يتحدث مع الأمير أندريا .

« لقد غلبني على أمرى هياج ذلك السيد المسن فلم أجد وقتاً لأتبادل معك بضع كلمات » قال ذلك وقد علت وجهه تلك الابتسامة التي يشوبها شيء من الاحتقار بين أنه يريد أن يفضي بشعوره بتفاهة الجماعة التي يحاط بها ، وشعر الأمير أندريا بأنه يتعلقه .

واسترسل اسبيرانسكى يقول : « لقد عرفتك منذ وقت طويل عن طريق شهرتك ، وتحريرك للفلاحين مثال أود أن يقتدى به الناس ، والشيء الثاني أنك الحاجب الوحيد من حجاب الملك الذي لم يسوء القرار الإمبراطورى الخاص بنظام الرتب في البلاط ، وقد أثار ذلك القرار الكثير من الغضب والنقمة . »

« حقيقة أن والدى لم يشأ أن أستغل امتيازاتى ، وقد بدأت الخدمة من الدرجات الصغيرة . »

« إن والدك ولو أنه من رجال الجيل الماضى ولكنه أسعى بكثير من هؤلاء المعاصرين لنا الذى ينتقدون هذا المرسوم ، إنه يرى إلى إقامة العدالة على أسس سليمة » فقال الأمير أندريا وهو يحاول بذلك مجهود للتخلص من تأثير الرجل « وبرغم ذلك أميل إلى التفكير فى أن هناك أساساً لا تمند » ولم يقبل الأمير أندريا أن يسلم للرجل بكل ما يرى بل مال إلى مناقضته ، ولكن عقله كان مشغولاً بملاحظة الرجل إلى حد أنه لم يستطع أن يعبر عن أفكاره ببراعته العادية .

وقال سبيرانسكى مبتسماً « إنه نقد قائم على الخيلاء الشخصية » :

« إلى حد ما من غير شك . ولكنه فى رأى من أجل مصلحة الحكومة نفسها . »

« كيف ذلك ؟ »

فقال الأمير أندريا « إلى من تلامذة منتسكيه . ومن رأيه أن بعض الامتيازات الخاصة والحقوق المكتسبة لازمة . »

فاختفت الابتسامة من وجه سبيرانسكى ، واكتسب وجهه الكثير لهذا التغير وقد همته الملاحظة التي أبدتها الأمير أندريا .

... وبعد أسبوع من هذا الحديث عين الأمير أندريا عضواً فى لجنة تغيير القانون الحربى .

وبصف لنا تولستوى لقاء الأمير أندريا لتناشا

فى الفصل الخامس من الجزء الثانى ، فقد كان الأمير مدعواً فى حفلة راقصة فخمة أقامها فى ٣١ ديسمبر

سنة ١٨٠٩ أحد ذوى الاخطار من كان لهم شأن عظيم فى عهد كاترين الثانية ، وحضر الحفلة القيصر الإسكندر

الأول وكبار رجال دولته وحاشيته ، وكان من المدعوين إلى الحفلة أفراد من أسرة روستوف ، منهم

نتاشا ووالدتها ، وحينما بدأت الرقصة الأولى لم يلتفت أحد إلى نتاشا ولم يتقدم لمراقبتها أحد مما كدر خاطرها

وأساء إلى كبريائها ، وبينما كانت تعاني هذه الأزمة النفسية بعد انتهاء الرقصة الأولى تقدم بيير بيزوكو من

الأمير أندريا وأشار عليه بمراقبة الكونتس نتاشا روستوف ، ولم يكن الأمير أندريا قد لاحظها فى الحفل

ودله على مكانها ، فتبع الأمير أندريا بيير بيزوكو وأدرك الأمير أندريا حينما اقترب من نتاشا ما يحالج شعورها ،

وتقدم الأمير من الكونتس والدتها وحياها ، وقالت له الوالدة « أسمح لى أن أقدم لك ابنتى » فأجابها الأمير

أندريا « إن لى شرف معرفتها ، ولكنى لا أدرى هل تذكرنى أولاً ، وطلب من نتاشا أن تراقصه فأشرق

وجهها بابتسامة عريضة ، وتوقدت عيناها واختفت اللعوم التي كادت تهم بالسقوط من عيناها ، وكأنها

كانت تقول « لقد انتظرتك منذ الأبد » . وكان الأمير أندريا يحسن الرقص ، وقد أثر

مراقبة نتاشا لبضع حلاً للمحادثات السياسية المملة التي ضابقتها فى هذا الحفل ، وما عزم أن يبدأ مراقبتها ووضع

يده حول جسمها اللدن الأصيل وشعر يتأيلها وانسيابها فى عناقه حتى أخذ بسحر جمالها وأحسن عودته إلى

الشباب والحياة : وكان هذا بدء تمكن حبه لتناشأ وهي إحدى شخصيات الرواية العظيمة التي أبدع تولستوى في تصويرها .

وقد أنهى تولستوى روايته بخاتمة طويلة بسط فيها ما يصح أن نسميه مذهبه في فلسفة التاريخ ، وقد أفضى بتولستوى تأمل الحياة البشرية إلى الاعتقاد بأننا في هذه الحياة الأرضية الفانية لا نفعل ما نريد ، وإنما نفعل ما يراد بنا ، وأنا لسنا سادة أنفسنا كما يزين لنا الخيال ، وإنما نحن خاضعون للقدر ، وقد سمى هذا القانون المسيطر على حياة الأفراد قانون « الحتم » وحاول أن يعارض به قانون « الإرادة » الذي يمثل لنا الوهم ، وحاول في روايته أن يبين أثر هذا القانون في حياة الأفراد الضيقة المحدودة وفي حياة الأمم والجماعات البعيدة المدى المترامية الآفاق .

ومن كلماته في هذه الخاتمة قوله في الفصل الثاني منها « إذا زعمنا كما يزعم المؤرخون أن الرجال العظام وحدهم هم الذين يمكنون الإنسانية من تحقيق الأغراض العظيمة مثل رفع شأن روسيا أو فرنسا أو المحافظة على التوازن في أوروبا أو نشر الأفكار الثورية أو التقدم العام أو أى شيء آخر فإنه يصبح من المستحيل علينا أن نفسر حوادث التاريخ بدون أن يكون عندنا أفكار معينة عن موضوع المصادفة والعبرة .

وإذا كان هدف الحروب الأوروبية في مطالع هذا القرن (القرن التاسع عشر) هو رفع شأن روسيا فإن هذا الهدف كان يمكن تحقيقه بدون الحروب التي سبقته وبدون الغزو ، وإذا كان هذا الهدف هو رفع شأن فرنسا فإن هذه الغاية كان يمكن تحقيقها بدون الثورة أو الإمبراطورية ، وإذا كان هذا الغرض هو نشر الأفكار فإنه كان يمكن أن يتحقق بصورة أوفى عن طريق اله مخافة مما لو تم بطريق الجنود ، وإذا كان هذا الهدف هو تقدم الحضارة فأننا نستطيع حينئذ أن نفترض أن هناك طرقاً أكثر ملاءمة لمد رواق الحضارة وخير

من إبادة المخلوقات البشرية وما نملكون . فلماذا إذن تحدث هذه الأشياء هكذا ولا تحدث بطريقة أخرى ؟ ذلك مجرد أنها حدثت كما حدثت .

والتاريخ يقول إن المصادفة خلقت الموقف والعبرة أفادت منه ، ولكن ما هي هذه « المصادفة » وما هذه « العبرة » ؟

إن هذين الاصطلاحين « المصادفة » و « العبرة » لا يدلان على شيء له وجود حقيقي ، ولهذا لا يمكن أن نجد لها تعريفاً ، وهما لا يدلان إلا على درجة من درجات فهم المظهر ، فحينما لا أعرف لماذا حدث مظهر من المظاهر افترض أنني لا أستطيع أن أعرف ، ولذلك لا أريد أن أعرف وأكتفى بأن أقول لنفسى « إنه المصادفة » ، وأرى قوة تنتج عملاً لا يتناسب مع الخصائص العامة للإنسانية ، ولما كنت لا أعرف كيف نشأ تلك القوة لذلك أقول لنفسى « إنها العبرة » .

ويضرب لنا تولستوى مثلاً من تناقض المؤرخين في قوله « يناقض المؤرخون بعضهم بعضاً حتى في تفسيراتهم للقوة التي يؤكدون أن نفوذ الشخص نفسه قام عليها ، فتبصر مثلاً المؤرخ اليوناني يقول إن قوة نابليون كانت تقوم على عبقريته وحبه لفعل الخير في حين أن لانفري المؤرخ الجمهوري الزعة يؤكد أنها قامت على الاحتيال وخداعه للأمم ، والمؤرخون من هذا الطراز يناقضتهم بعضهم لبعض يقضون على إمكان تكوين أى فكرة واضحة عن القوة التي تنتج الحوادث ولذلك لا يقدمون لنا إجابة عن المسألة الجوهرية في التاريخ » .

واقحام هذه الآراء في ختام الرواية لم يعجب بعض النقاد من رجال الأدب مثل الكاتب الروائي الفرنسي فلوبيز ومثل الكاتب الروسي ترجنيف ، ولكن بعض الباحثين المحدثين في فلسفة التاريخ قد تناولوها بالشرح والنقد ، وربما كان في طليعة هؤلاء الأستاذ برلين في كتابه « الفنند والتعليل » .

وفيات الأعيان لابن خلكان

بمستلم
الدكتور أحمد محمد الحوني

أستاذ الأدب العربي بكلية دار العلوم

الكندى ٣٧٥ هـ (٩٨٥ م) وفي كتابي معجم الشعراء وأشعار النساء للمرزباني ٣٨٤ هـ (٩٩٤ م) وفي تاريخ الصوفية للنسوي ٣٩٦ هـ (١٠٠٥ م) وفي تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٤٦٣ هـ (١٠٧٠ م) وفي تاريخ حكماء الإسلام لظهري الدين البيهقي ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م) وفي معجم الأدباء لياقوت ٦٢٦ هـ (١٢٢٨ م) وفي إنباه الرواة للقفطي ٦٤٦ هـ (١٢٤٨ م) وفي عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ٦٦٨ هـ (١٢٦٩ م) وفي نكت الحميان في نكت الحميان لصالح الدين الصفدي ٧٦٤ هـ (١٣٦٢ م) وفي طبقات الشافعية للسبكي ٧٧١ هـ (١٣٦٩ م) وطبقات الخنفة لعبد القادر القرشي ٧٧٥ هـ (١٣٧٣ م) وفي بغية الوعاة للسيوطي ٩١١ هـ (١٥٠٥ م) وفي كثير من مئات الكتب التي جال مؤلفوها في هذه الميادين جولات، فخطوا بهذا الفن خطوات فسيحات .

وبهذا تفوقوا على الغربيين لا بالسبق وحده ، بل بكثرة المؤلفات ووفرتها وشمولها وتنوعها وعنايتها بأعيان كل علم أو فن أو عصر أو قطر أو مدينة ، مع التدقيق في ضبط الأعلام ، والحفاوة بالنساء ، وتحقيق سنوات الوفاة ، وتحري سني الميلاد على قدر

ليس من التعصب في شيء ، ولا من التزيد في قليل ولا كثير أن نشيد بجهود العرب في فن التراجم والسير ، وأن نعلن في كثير من الثقة والاطمئنان أنهم سبقوا الغرب إلى هذا الفن بعدة قرون ، ذلك لأن كتاب التراجم العرب عتوا بالشعب كما عني المؤرخون بالأساسة والملوك ، فأرخوا لطوائف من الناس ليسوا من الملك ولا من السياسة في شيء ، وإنما هم نخاة أو شعراء أو كتاب أو قضاة أو مفسرون أو محدثون أو قواد أو مؤرخون أو أطباء أو متصوفة أو أصحاب مذاهب وآراء ، أو ممن يجمعهم قرن أو بلد أو وصف معين ، كما نرى في الطبقات الكبير لابن سعد ٢٣٠ هـ (٨٤٤ م) وفي طبقات الشعراء لابن سلام ٢٣١ هـ (٨٤٥ م) وفي طبقات النساك لابن سعيد الأعرابي ٣٤١ هـ (٩٥٢ م) وفي الأغاني للأصفهاني ٣٥٦ هـ (٩٦٦ م) وفي أخبار القضاة المصريين لمحمد بن يوسف

(٥) طبع في باريس سنة ١٨٣٨ - ١٨٤٢ وفي جونتجن سنة ١٨٣٥ - ١٨٤٣ . وفي مصر مرات منها طبعة بولاق سنة ١٢٩٩ هـ (١٨٨١) وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية لأحمد شاكيري زاده والعقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم لعل بن بالمد . وطبع أخيراً بتحقيق الأستاذ محمد محيي الدين عبد الحميد في ستة أجزاء سنة ١٣٦٩ (١٩٥٠) بمطبعة السعادة بالقاهرة .

المستطاع ، ومع تسجيل المعالم البارزة من حياة المترجم لهم ، وذكر مؤلفاتهم كلها أو أكثرها ، والتخيل بماذج من شعرهم ونثرهم .

على أن العرب سبقوا إلى الترجمة الذاتية سواء أكانت تسجيلاً لحياة كاتبها أم يوميات يدون فيها أبرز أعماله ، فكتب بعضهم تراجم حياتهم بأقلامهم كمل فعل ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ (١٠٣٦ م) وأسامة بن منقذ ٥٨٤ هـ (١١٨٨ م) إذ دون في كتابه الاعتبار يوميات قص فيها مظاهر بطولته . وعمارة الجني ٥٦٩ هـ (١١٧٣ م) في كتابه النكت المصرية ، والعماد الأصمهاني ٥٩٧ هـ (١٢٠٠ م) في مقدمة كتابه البرق الشامي ، ولسان الدين بن الخطيب ٧٧٦ هـ (١٣٧٤ م) في كتابه الإحاطة في تاريخ غرناطة ، وابن خلدون ٨٠٨ هـ (١٤٠٣ م) في كتابه التعريف الذي فصل فيه تاريخه ورحلاته وصلاته وأحداثه وقصائده ، والسخاوي ٩٠٢ هـ (١٤٩٦ م) في كتابه الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع ، والسيوطي ٩١١ هـ (١٧٠٥ م) في كتابه حسن المحاضرة ، وهناك عشرات غير هؤلاء دونوا تاريخهم بأقلامهم .

وبهذا كانت التراجم الذاتية أسبق من الغربية بقرون : لأن إنجلترا بدأت تعرف المذكرات اليومية ، وتعتبرها نواة الترجمة الذاتية منذ كتب صمويل بيبس مذكراته (١٦٣٣ - ١٧٠٣ م) ، وفي الزمن نفسه ظهرت بضع تراجم كتبها ليزاك والتون ، ولأن فرنسا لم يكن لها عهد بهذه اليوميات : حتى كتب ريتز مذكراته سنة ١٦٧٢ م .

مؤلف الكتاب

أما مؤلف وفيات الأعيان ، فهو أحمد بن محمد ابن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان قاضي القضاة ، وكنيته شمس الدين : وكنية أبيه شهاب الدين . ولد بمدينة إربل (على وزن إحمد) وهي بالشام في الشرق من دجلة

على مقربة من الموصل سنة ٦٠٨ هـ (١٢١١ م) فعلم بها أول الأمر ، إذ درس البخاري على الشيخ الصالح ابن هبة الله سنة ٦٢١ هـ ، ثم انتقل إلى الموصل ودرس على الإمام كمال الدين بن يونس ، ثم شخص إلى حلب سنة ٦٢٦ هـ وأقام بها سنتين حضر فيهما دروس الشيخ بهاء الدين أبي المحاسن يوسف بن شداد وتفقه عليه ، وقرأ النحو على موافق الدين أبي البقاء يعيش بن علي النحوي ، ولم يلبث أن اتجه إلى دمشق سنة ٦٣٣ فسمع من علي ابن الصلاح : ولبث هناك أربع سنوات : انتقل بعدها إلى القاهرة سنة ٦٣٧ وحينئذ بدأ يتولى المناصب ، فتاب عن قاضي القضاة بدر الدين السنجاري ، ثم ولي قضاء الحلة . ثم عين قاضياً للقضاة بالشام سنة ٦٥٩ هـ ومكث في هذا المنصب الكبير عشر سنوات إلى أن عزل سنة ٦٦٩ ، فعاد إلى مصر ، ولبث بها سبع سنوات ، أعيد بعدها إلى وظيفته بالشام ، حتى عزل سنة ٦٨٠ ، ثم توفي بدمشق في شهر رجب سنة ٦٨١ (١٢٨٢ م) ودفن بالصالحية .

ويذكر ابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب أن شمس الدين كان موسوماً بجمال الصورة ، معروفاً بفصاحة المنطق : وغرارة العقل ، وثبات الجلأش ونزاهة النفس . . .

ويتقل عن الذهبي أنه كان إماماً فاضلاً متقناً ، عارفاً بمذهب الشافعي ، حسن الفتاوى ، جيد القريحة ، بصيراً بالعربية ، علامة في الأدب والشعر وأيام الناس ، كثير الاطلاع ، حلوا المذاكرة ، وافر الحرمة من أشراف الناس ، كريماً ، جواداً ، ممدحاً .

ومما ذكره ابن العماد الحنبلي من فضائله أنه لم يكن يستطيع أحد أن يتناول في مجلسه آخر بقية ، واستدل بحادثة تدل على كلفه بصيانة سمعة الناس وحمايتهم من التشهير :

ولابن خلكان شعر رقيق منه قوله :

يا سادق إني قنعت وحقكم
في حبكم منكم بأيسر مطلب
إن لم تجودوا بالوصال تعطفاً

وقصدتم هجرى وفرط تجنبي
لا تحرموا عيني القرحة أن ترى
يوم الخميس جمالكم في الموكب
قسماً بوجدى في الهوى وتحرق

وتحسرى وتلهفى وتلهي
لو قلت لى جليل بروحك لم أقف
فيا أمرت وإن شككت فحرب

وحياة وجهك وهو بدر طالع
وبياض غرتك التى كالذهب
وبقامة لك كالقضيبي ركب من

أخطارها في الحب أصعب مركب
لو لم أكن في رتبة أرعى لها الـ
سعد القديم صيانة للمنصب

لمنكت سترى في هواك وللذلى
خلع العذار ولج فيك مؤنثي
وله في وصف ملاح يسبحون في غدیر :

وسرب ظباء في غدیر تخالم
بدورا بأفق الماء تبدو وتغرب
يقول خليلي والغرام مصاحبي

أما لك عن هذى الصباية ملهـب؟
وفى دمك المظلوم خاضوا كما ترى
فقلت له دعهم يخوضوا ويلعبوا

الكتاب

متى ألفه؟

لم يحدد في المقدمة الزمن الذى ألفه فيه ، ولكنه
حدد زمن ترتيبه فقال إنه تم في سنة ٦٥٤ هـ بالقاهرة ،

وحينما نرجع إلى خاتمة الكتاب يبين لنا أن هذا الترتيب
لم يكن آخر تعديل في الكتاب ، وأنه عاوده بالتنقيح
والتكميل ، لأنه قال : إني تركت مصر عائداً إلى
الشام في خلعة أوى الفتح بـيرس سنة ٦٥٩ لتقلد أحكامها
« يقصد المرة الأولى » ثم فصلت بعد عشر سنين ،
وعدت إلى مصر سنة ٦٦٩ ، ومكنتى فراغى من
مراجعة كتب كنت أوثر الوقوف عليها ، وأخذت
منها حاجتى ، وتممت الكتاب ، سنة ٦٧٢ بالقاهرة .
ويفهم من المقدمة أنه قضى سنوات في جمع مادة
الكتاب ، وتلوين مسوداته ، وأنه نقحه مرات حتى
أكمله .

ولا شك أن رحلاته وتنقله من قطر إلى قطر ،
واطلاعه على كثير من كتب التراجم والتاريخ ،
واتصاله بكثير من العلماء ، كل هذا كان معيناً استقى
منه المعارف التى سجلها في زمن طويل .

موضوعه

يحل في هذا الكتاب تاريخ جماعة من الفضلاء
عندهم ٨٢٦ .

فيهم الملك والأمير والوزير والشاعر والكاتب
والعالم والمؤلف والطبيب والفيلسوف وكل من له شهرة
ونباهة من رجال ونساء مسلمين وغير مسلمين :
ولم يترجم للصحابية والتابعين إلا لقليل منهم تدعو
الحاجة إلى ذكرهم لمعرفة أحوالهم ، ولا لأحد من
الخلفاء اكتفاء بالمؤلفات الكثيرة التى تناولتهم .

وقد كانت كتب التراجم قبله تقتصر على نوع
معين من الناس لا تملوه ، كالصحابية أو التابعين أو
المفسرين أو المحدثين أو الشعراء أو الفقهاء أو النحاة أو
أعلام بلد معين .

قلنا ألف كمال الدين الأنباري المتوفى سنة ٥٧٧ هـ
(١١٨١ م) كتابه نزهة الألباء في طبقات الأدباء
خالف هذا المنهج في ناحيتين :

الأولى : أنه ترجم لأشخاص لا تجمعهم رابطة معينة من ثقافة أو زمن أو إقليم ، وإن أولى علماء اللغة والنحو والأدب عناية خاصة .

الثانية : أنه رتب الأعلام طبقاً لتاريخ الوفاة لا طبقاً لحروف المعاء :

ثم جاء باقوت الحموى المتوفى سنة ٦٢٦ هـ (١٢٢٨ م) فألف كتابه لإرشاد الأريب أو معجم الأدباء ، ترجم فيه لمئات من المؤلفين في اللغة والنحو والقراءات والتاريخ والأدب المنشور ، ورتب أسماءهم ترتيباً هجائياً دقيقاً مراعيّاً الحرف الأول وما بعده إلى الرابع ، فإن اتفق الاسمان رجع إلى اسم الوالد ، وعنى بتحرى زمن الميلاد والوفاء قدر جهده .

أما ابن خلكان فلم يحبس كتابه على طائفة معينة يجمعها علم أو وصف ، أو على طوائف محددة يجمعها لإقليم أو عصر ، بل جعله عاماً يضم كل ذى شهرة .

منهجه

١ - رتب الكتاب ترتيباً هجائياً ، بدأه بالأعلام التي أولها همزة ، وختمه بالأعلام التي أولها ياء ، فأبراهم قبل جمال الدين ، وعبد العزيز قبل محمود ، غير أنه راعى أول الاسم وثانيه فقط ، ولهذا ذكر مسلم بن الحجاج النيسابوري قبل مسعود بن مسعود ، وهذا قبل مسعود بن عبد العزيز ، بل لم يراع الحرف الثاني أحياناً ، فقدم همام بن غالب بن صعصعة على هلال بن الحسن الصائبي ، ولم يراع اسم الأب إذا اتفقت أسماء المترجم لهم ، فقدم الوليد بن عبيد البحرى على الوليد بن طريف بن الصلت الشيباني .

لكن هذا الترتيب الهجائى على ما فيه أسهل من الترتيب على سنى الوفاة ، وأيسر في العثور على العلم المراد ، ولكنه لم يسلم من مشقة يعانيها الباحث ، لأن المؤلف صرف النظر عن الكنى والألقاب ، كما فعل

أكثر مؤلفي المعاجم التاريخية في ذلك العصر ، واعتبر الأعلام هي الأساس ، فذكر أبا تمام في حرف الحاء لأن اسمه حبيب ، وابن سينا في حرف الحاء لأن اسمه الحسين ، وأبا الأسود الدؤلى في حرف القاء ، لأن اسمه ظالم ، والشريف الرضى في حرف الميم لأن اسمه محمد ، وصلاح الدين الأيوبي في حرف الياء لأن اسمه يوسف ، والفراء النحوى في حرف الياء لأن اسمه يحيى ، وهكذا .

كذلك لم يراع تجانس الأعلام المتلاحقة ، ففاض بعده شاعر ، ومؤرخ بعده سلطان ، ومتكلم بعده كاتب . الخ . وإن حدث تجانس كان سببه أن أوائل الأسماء من حرف واحد ، وقد فطن إلى هذا كما ذكر في المقدمة ، ولكنه تغاضى عنه .

ولم يراع تفاوت العصور ، فعلم من القرن الأول بعده علم من القرن الرابع ، وعلم من القرن السابع بعده علم من القرن الثامن وهكذا ، وقد تتلاحق أعلام من قرن واحد ، لأن أوائلها متفقة الحرف ، ولم يغفل المؤلف عن هذه المفارقة ، ولكنه صرف النظر عنها .

وإذا كان في هذا الترتيب تعمية وتصعيب وتضييع لوقت الباحثين ، حتى ليخيل إلى الإنسان أحياناً أن ابن خلكان لم يترجم للعلم الذى يريد ، لأن كثيراً من الأعلام معروفون بكنائهم أو بألقابهم ، وليسوا معروفين بأسمائهم ، ولأن التنقيب عن علم معين يقتضى كثيراً من الجهد . فقد تدارك ذلك الأستاذ محمد محي الدين عبد الحميد بالفهارس التي ألحقها بالكتاب ، فرتب الأعلام كلها ترتيباً هجائياً دقيقاً . وذكر الكنى والألقاب والنسب في مواضعها وأمام كل منها اسم صاحبه ، ووضع فهرساً للزمان رتب فيه أعيان كل قرن ترتيباً هجائياً ، ووضع فهرساً للفنون التي اشتهر بها هؤلاء الأعيان ، فلفها بفهرس ، وللشعراء فهرس ، وللنحاة فهرس ، وللمتكلمين فهرس ، وهكذا .

٢ - وهو حريص على ضبط الأعلام المحتاجة إلى ضبط حتى تسلم من التحريف والتصحيف ، وقد ضبطها ضبطاً معجماً بالحروف لا بالحركات ، لأن الحركات كثيراً ما تختلف وتوقع في الخطأ، مثل قوله في ترجمة أبي نصر محمد بن جهمر إنها بفتح الجيم وكسر الهاء وسكون الياء المثناة من تحتها وبعدها راء ، وقال السجستاني بضم الجيم وهو غلط ، يقال رجل جهمير بين الجهارة أى ذو منظر ، ويقال أيضاً جهمير الصوت بمعنى جهورى الصوت ، ومثل أبي نصر محمد بن طرخان ، فقال طرخان بفتح الطاء المهملة وسكون الراء وفتح الخاء المعجمة وبعده الألف نون .

ومثل أبي عبيدة معمر بن المثنى ، فإنه قال : معمر بفتح اليمين بينهما عين مهملة وفي آخره الراء ، والمثنى بضم الميم وفتح الثاء المثناة وتشديد النون المفتوحة وفي آخره ياء مثناة من تحتها .

وقال في ترجمة أبي الوليد معن بن زائدة الشيباني إن أحد أجداده اسمه الصليب بضم الصاد المهملة وسكون اللام وآخره الباء الموحدة .

كذلك يدقق في ضبط النسبة سواء أكانت إلى شخص أم إلى بلد كقوله : فيروز اباذ بكسر الفاء وسكون الياء المثناة التحتية وضم الراء المهملة وواو ساكنة وزاى مفتوحة وألف ساكنة وياء موحدة وألف بعدها ذاك معجمة : بلدة بفارس ، قاله الحافظ السمعاني في كتاب الأنساب ، وقال غيره هي بفتح الفاء . وقوله الأبيوردى بفتح الهزة وكسر الباء الموحدة وسكون الياء المثناة من تحتها وفتح الواو وسكون الراء وبعدها دال مهملة وهذه النسبة إلى أبيورد ، وهي بلدة بخراسان خرج منها جماعة من العلماء وغيرهم .

وقوله في ترجمة ابن الهبارية : الهبارية بفتح الهاء وتشديد الباء الموحدة وبعده الألف راء هذه النسبة إلى هبار وهو جد أبي يعلى المذكور لأمه ، وكرمان بكسر

الكاف وقيل بفتحها وسكون الراء وفتح الميم وبعده الألف نون ، وهي ولاية كبيرة تشتمل على مدن صغار وكبار ، وهي متصلة بأطراف أعمال خراسان ، ومن جانبها الآخر البحر .

وقوله في ترجمة أبي عبد الله محمد بن نصر المعروف بابن القيسراني : القيسراني بفتح القاف وسكون الياء المثناة من تحتها وفتح السين المهملة والراء وبعده الألف نون ، هذه النسبة إلى قيسارية وهي بلدة بالشام على ساحل البحر . وهكذا .

وقد يشرح معنى الكلمة كقوله في ابن بابشاذ : بابشاذ معناه السرور ، وقوله في ترجمة ابن التعاويذي : هذه النسبة إلى كتبة التعاويذ وهي الخروز ، وقوله في ترجمة ابن تومرت إن هذه كلمة بربرية ، وقوله في ترجمة أبي الفضل ابن العميد حينما جاء ذكر أبي حيان التوحيدى : لم أر أحداً ممن وضع كتب الأنساب تعرض إلى هذه النسبة ، لا السمعاني ولا غيره ، ولكن يقال إن أباه كان يبيع التوحيد ببغداد ، وهو نوع من التمر بالعراق ، وعليه جعل بعض من شرح دهبان المتنبي قوله :

يرشفن من فم رشفات

من فيه أحلى من التوحيد

وقوله في ترجمة البحترى : هذه النسبة إلى بحر وهو أحد أجداده ، ومنبج بلدة بالشام بين حلب والفرات بناها كسرى لما غلب على الشام وسماها منه ، فعربت ، فقيل منبج ، ولكونها وطن البحترى كان يذكرها في شعره كثيراً .

٣ - وهو يذكر اسم الشخص واسم أبيه وجده أو جدوده ونسبه ومولده إن وقف عليه ، ويتحرى زمن الوفاة ، ويورد الآراء المختلفة في المولد والوفاة : كقوله في ترجمة ابن التعاويذي : كانت ولادته في العاشر من رجب يوم الجمعة ستة تسع عشرة

وخمسائة. وتوفي في ثاني شوال سنة أربع وقبل سنة ثلاث وثمانين وخمسائة ببغداد : وقال ابن النجار في تاريخه مولده يوم الجمعة وتوفي يوم السبت ثامن عشر شوال . وقوله في ترجمة أبي عبدالله نافع مولى ابن عمر : توفي سنة سبع عشرة وقبل سنة عشرين ومائة .

وقوله في ترجمة ابن قلاقس : كانت ولادته بشهر الإسكندرية يوم الأربعاء رابع شهر ربيع الآخر سنة اثنين وثلاثين وخمسائة ، وتوفي ثالث شوال سنة سبع وستين وخمسائة ببغداد .

وقوله في ترجمة البحرى : كانت ولادته سنة ست وقبل خمس ومائتين ، وتوفي سنة أربع وثمانين ، وقبل خمس وثمانين ، وقبل ثلاث وثمانين ومائتين ، وقال ابن الجوزى : توفي البحرى وهو ابن ثمانين سنة ، والله أعلم بالصواب ، وكان موته بمنهج وقيل بحلب والأول أصح .

ولقد يعقب على الروايات المختلفة بترجيح إحداها كما رجح في تاريخ وفاة ابن رشيح القبروانى أنه سنة ٤٦٣ هـ وقال إن هذه أصح من الرواية الثانية التى وجدناها بخط بعض الفضلاء .

وقوله في ترجمة أبي مسلم معاذ بن مسلم الهراء النحوى : توفي سنة تسعين ومائة وقبل في السنة التى نكب فيها البرامكة وهى سنة سبع وثمانين ومائة وهو الأصح .

وقوله في ترجمة أبي زكريا يحيى بن معين البغدادى الحافظ المشهور : ذكر الخطيب البغدادى في تاريخ بغداد أن وفاته كانت لسبع ليال من ذى القعدة سنة ثلاث وثلاثين ومائتين ، وهو غلط قطعاً ، لأنه — كما تقدم — خرج إلى مكة للحج ثم رجع إلى المدينة ومات بها ، ومن يكون قد حج كيف يتصور أن يموت بذى القعدة من تلك السنة ؟ فلو ذكر أنه توفي في ذى الحجة لأمكن ، ويحتمل أن يكون هذا غلطاً من

الناسخ ، لكنى وجدته في نسختين على هذه الصورة ، فيبعد أن يكون من الناسخ ، ثم نظرت في كتاب الإرشاد في معرفة علماء الحديث تأليف أبي يعلى الخليل ابن عبدالله ، فوجدت أن يحيى بن معين توفي لسبع ليال بقين من ذى الحجة من السنة المذكورة ، فعلى هذا يكون قد حج .

ثم استدرك ابن خلكان على الخطيب البغدادى أنه ذكر أن مولد يحيى بن معين كان آخر سنة ثمان وخمسين ومائة ، وأنه قال بعد ذكر وفاته إنه بلغ سبعا وسبعين سنة إلا عشرة أيام ، وعلق ابن خلكان بقوله : إن هذا أيضاً لا يصح من جهة الحساب ، فتأمل . يريد من ذلك أن الخطيب ناقض نفسه ، لأنه ذكر من قبل أن وفاته كانت سنة ثلاث وثلاثين ومائتين ، ثم ذكر بعد ذلك سنة الميلاد ومدة العمر ، فتعين أن تكون الوفاة سنة خمس وثلاثين ومائتين ، وهذا متناقض .

فإن لم يستطع تعيين زمن الوفاة صرح بعجزه كقوله في ترجمة المعتمد بن عباد ، وأما أبو بكر بن اللبابة فما رأيت تاريخ وفاته في شيء من الكتب ، ولا رأيت من يعلم ذلك ، لكن رأيت في كتاب الحماسة التى صنفها أبو الحجاج يوسف اليباسى أن ابن اللبابة قدم ميبرقة في آخر شعبان سنة تسع وثمانين وأربعمائة ، ومدح ملكها مبشر بن سلمان بأبيات ، وعقب ابن خلكان بقوله : وكنت أظن أنه مات قبل المعتمد ، لأنى ما رأيت له فيه مريثة إلى أن رأيت ما قاله اليباسى :

٤ - ثم يورد المعالم البارزة من حياة المترجم وثقافته وأسانيده وتلاميذه وأخلاقه وأحداثه وصلاته بغيره ومزايده ، ويشفع إليها أحياناً ملامح من أوصافه الجسدية وصفاته النفسية ، كما يذكر مؤلفاته إن كان من أصحاب التأليف ، ونماذج من شعره أو نثره إن كان من أرباب الأدب . وكثيراً ما يستطرد إلى ذكر ما قيل فيه من مدح أو هجاء ، كقوله في ترجمة المعتمد بن عباد :

كان قد أوتى من جمال الصورة ، وتمام الخلقة ،
وفخامة الهيئة ، ومباينة البنان ، وثقوب الذهن ،
وحضور الخاطر ، وصدق المجلس ، ما فاق على
نظرائه ، ونظر مع ذلك في الأدب قبل ميل الهوى به
إلى السلطان أدنى نظر بأذكي طبع حصل منه لثقوب
ذهنه على قطعة وافرة علقها من غير تعمد لها .

وقوله في ترجمة أبي عبد الله محمد بن تومرت :
كان ورعاً ناسكاً متشققاً غشوشاً مخلوقاً ، كثير
الإطراق ، بناماً في وجوه الناس ، مقبلاً على العبادة ،
لا يصحبه من متاع الدنيا إلا عصا وركوة ، وكان
شجاعاً فصيحاً في لسان العرب والمغرب ، شديد
الإنكار على الناس فيما يخالف الشرع ، لا يقنع في أمر
الله بغير إظهاره ، وكان مطبوعاً على الالتذاذ بذلك ،
متحملاً للأذى من الناس بسببه ، وناله بمكة شيء من
المكره من أجل ذلك ، فخرج منها إلى مصر ، وبالع
في الإنكار ، فزادوا في أذاه ، وطردته الدولة ،
فخرج من مصر إلى الإسكندرية ، وركب البحر
متوجهاً إلى بلاده المغرب ، وكان رجلاً ربعة فظيماً
أسمر ، عظيم الهامة ، حديد النظر .

وقوله في ترجمة هبة الله بن الشجرى : كان
حسن الكلام ، حلوا الألفاظ فصيحاً ، جيد البيان
والتهنيم .

وقوله في ترجمة هبة الله بن الفضل بن القطان :
كان غاية في الخلاعة والمجون ، كثير المزاح والدعابات ،
مغرى بالولوع بالمتعجرفين والهمجاء لهم .

وقوله في ترجمة أبي زكريا يحيى بن عبد الوهاب
ابن بنده : كان جليل القدر ، وافر الفضل ، واسع
الرواية ، ثقة حافظاً ، فاضلاً ، مكثراً ، صدوقاً ،
كثير التصانيف ، حسن السيرة ، بعيد التكلف .

٥ - وكثيراً ما يتعدى الاستشهاد بالشعر الذى
يختاره من عيون قصائد الشاعر إلى دراسة أدبية نقدية ،

يقضى فيها برأيه ، ويتبع المعنى وتنقله ، وبين ما في
النص من محاكاة أو إضافة أو تجديد ، كما نجد في
ترجمته لابن خفاجة والأشهبى وسالم خاسر والحريرى
والبحترى وغيرهم .

ولنضرب أمثلة على هذا ، فهو يقول في ترجمة
أبي المظفر محمد بن أحمد الأبيوردى : وله من جملة
قصيدة :

فسد الزمان فكل من صاحبه

راج ينافق أو مداح حاشى

ولإذا اختبرتهم ظفرت بباطن

متجههم وبظاهر هشاش

وهذا المعنى مأخوذ من قول أبي تمام الطائي من
جملة قصيدة أجاد فيها كل الإجابة :

إن شئت أن يسود ظنك كله

فأجله في هذا السواد الأعظم

ليس الصديق بمن يعيرك ظاهراً

متبسماً عن باطن متجهم

ويقول في ترجمة أبي عبد الله محمد بن القيسراني :
ومن معانيه البديعة قوله من جملة قصيدة رائعة :

هذا الذى سلب العشاق نومهم

أما ترى عينيه ملائى من الوسن

وهذا البيت ينظر إلى قوله المتنبي في مدح سيف
الدولة بن حمدان :

نهبت من الأعمار ما لو وهبته

لهنئت في الدنيا بأنك خالداً

وقوله في ترجمة المعتمد بن عباد : وله في وداع
حظايه حينما عزم على إوساخن من قرطبة إلى
إشبيلية :

ولما وقفنا للوداع غسدية

وقد خفقت في ساحة التضرعات

بكيتنا دماً حتى كأن عيوننا
بجرى الدموع الحمر منها جراحات

وهذا ينظر إلى قول القائل :

بكيت دماً حتى لقد قال عائدى

أهذا الفتى من جفن عينه يرعف ؟

ويقول في ترجمة البحرى : إنه مدح المتوكل

بقصيدة منها :

فلو أن مشتاقاً تكلف فوق ما

في وسعه لشي إليك المنبر

وللمنبر في هذا المعنى :

لو تعقل الشجر التي قابلتها

مدت محبة إليك الأغصنا

وسبقهما أبو تمام بقوله :

لو سعت بقعة لإعظام نعمى

لسعى نحوها المكان الجديب

ويقول في ترجمة أبي الفتيان محمد بن سلطان بن

حيوس : ومن محاسن شعره القصيدة التي مدح بها

أبا الفضل سابق بن محمود ، ومنها قوله :

طالما قلت للمسائل عنكم

واعتمادى هداية الضلال

إن ترد علم حاتم عن يقين

فالتفهم في مكارم أو نزال

تلق بيض الوجوه سود مشار الذ

قع خضر الأكثاف حمر النصال

وما أحسن هذا التقسيم الذي اتفق له . وقد ألم فيه

بقول أبي سعيد محمد بن الحسين الرستمي الشاعر

المشهور من جملة قصيدة بمدح بها الصاحب ابن عباد :

وهي من فائز الشعر : وذلك قوله :

من النفر العالين في السلم والوغى

وأهل المعالي والنعوى وآذا

إذا نزلوا انخضر الثرى من نزولهم

ولإن نازلوا احمر القنا من نزولها

هذا والله الشعر الخالص الذي لا يشوبه شيء من

الحشو .

ويقول في ترجمة أبي الحسن منصور بن إسماعيل

القمي المصري : ذكره الشيخ أبو إسماعيل الشيرازي -

رحمه الله - في طبقات الفقهاء ، وأنشد له :

ما ضر شمس الضحا والشمس طالعة

ألا يرى ضوءها من ليس ذا بصر

ويعلق بقوله : ومن هنا أخذ أبو العلاء المعري

قوله :

والنجم تستصغر الأبصار رؤيته

والذنب للطرف لا للنجم في الصغر

وهذا الضرب كثير في تعقبات ابن خلكان .

ولا شك أن نزوعه الأدنى كان باعث له على

الاحتفال بالشعر تدويناً ونقداً وتعقيباً ، وكان الموجه

له إلى إطالة تراجم الشعراء والكتاب حتى بلغت الحد

الذي لم تبلغه تراجم العلماء وغيرهم إلا قليلاً منهم .

٦- وكثيراً ما يربط بين كبار العلماء والشعراء

والملوك في سني ميلادهم أو وفاتهم ، كما ذكر في

ترجمة أبي الفرج الأصفهاني أنه في عام ست وخمسين

وثلاث مائة مات عالمان كبيران وثلاثة ملوك كبار ،

فالعالمان هما أبو الفرج وأبو علي القالي ، والملوك هم

سيف الدولة بن حمدان ، وكافور الإخشيدى .

ومعز الدولة بن بويه .

وقوله في ترجمة أبي عبيدة معمر بن المثنى :

كانت ولادته في شهر رجب الفرد سنة عشر ومائة

في الليلة التي توفي بها الحسن البصري رضي الله عنه .

٧- ترجم لتقيل من النساء مثل بوران بنت الحسن

ابن سهل ، وتقية بنت غيث الأرمناري : ورابعة

العدوية ، وزبيدة بنت جعفر بن المنصور ، وزيلب بنت عبد الرحمن بن الحسن بن سهل بن عبدوس ، وسكينة بنت الحسين ، ونفيسة بنت الحسن بن زيد بن الحسن بن علي .

٨- وهو إلى هذا لم يتبع طريقة السند التي اتبعها بعض المؤرخين متأثرين برواة الحديث النبوي الشريف ، ولم يسجع كما كان يسجع كتاب عصره ، بل عبر في أسلوب مرسل بعيد من التكلف .

٩- على أنه ليس محققاً ومدققاً فحسب ، بل شفع إلى تحقيقه وتدقيقه أمانته العلمية .

ولأن هذا ليتجلى في مظاهر كثيرة ، منها أنه اعتمد على مصادر اطمأن إلى صحتها ، وسمع من أشخاص وثق بصدقهم ، قال في المقدمة : « كنت مولعاً بالاطلاع على أخبار المتعلمين من أولى النباهة وتواريخ وفياتهم وموالدهم ، فوقع لي منه شيء حملني على الاستزادة وكثرة التتبع ، فعمدت إلى مطالعة الكتب الموسومة بهذا الفن ، وأخذت من أفواه الأئمة المتقنين له ما لم أجده في كتاب ، ولم أزل على ذلك حتى حصل عندي منه مسودات كثيرة في سنين عديدة ، وقد بذلت الجهد في التقاطه من مظان الصحة ، ولم أتساهل في نقله ممن لا يوثق به ، بل تحررت فيه حسبما وصلت القدرة إليه » :

ومنها أنه يذكر في التراجم أسماء الكتب التي نقل منها أو الأشخاص الذين سمع منهم وروى عنهم ، كقوله في ترجمة أبي حنيفة النعمان : ذكره الأمير المختار للسبحي في تاريخه فقال ، وبعد أن نقل النص قال : وقال ابن زولاق في كتاب أخبار قضاة مصر . وقوله في أخبار البحرى قال صالح بن الأصبح التنوخي المنبجي . . . وحكى أبو بكر الصولي في كتابه الذي وضعه في أخبار أبي تمام . . .

وقوله في ترجمة أبي المظفر محمد بن أحمد الأموي الأبيوردي الشاعر : ذكره أبو زكريا بن منده في

تاريخ أصبهان فقال . . . وذكره الحافظ بن السمعاني في كتاب الأنساب وفي كتاب الذيل . . . وقوله في ترجمة أبي يعلى محمد بن المبارية : ذكره العماد الكاتب في الخريدة فقال :

وقوله في ترجمة المعتمد بن عباد : قال أبو الحسن ابن القطاع السعدي في حق المعتمد . . . وقال ابن بسام في الذخيرة . . .

وهكذا اقتضته أمانته العلمية أن يذكر مصادره التي نقل منها .

ونكتفي بهذا وبما ذكره في ترجمة ابن تومرت من نقله عن كتاب تاريخ القيروان ، وعن تاريخ ابن الففطلي ، وعن كتاب المغرب عن سيرة ملوك المغرب ، وقوله إنه رحل من أقصى المغرب إلى المشرق ، ثم خرج من مصر عائداً إلى بلاده حتى انتهى إلى المهدي لإحدى مدن أفريقية ، وكان ملكها يومئذ الأمير يحيى بن تميم المزي بن باديس السنهاجي ، وذلك في سنة خمس وخمسة .

هكذا وجدته في تاريخ القيروان ، وقد تقدم في ترجمة الأمير تميم والد يحيى المذكور أن محمد بن تومرت اجتاز في أيام ولايته بأفريقية عند عودته من المشرق ، وكنت وجدته كذلك أيضاً والله أعلم بالصواب ، ولم يرحل إلى المشرق مرتين حتى يحمل ذلك على دفعتين ، فإن كانت عودته في سنة خمس كما ذكرنا ، فهي في ولاية الأمير يحيى ، لأن أباه تميم توفي سنة إحدى وخمسة كما تقدم في ترجمته ، وإنما نهت عليه لثلاثين يوماً الواقف عليه أنه فاتني ذلك ، وهو متناقض :

ومنها أنه يصحح أغلاط غيره كقوله في ترجمة ابن زهر الأندلسي : ذكر عماد الدين الكاتب في كتاب الخريدة قول أبي الطيب بن البراز في بعض بني زهر :

قل للوبا أنت وابن زهر

ببازوتما الحسد في النكابه

ترفقا بالورى قليلا

فواحد منكما كفايه

ثم وجدت هذين البيتين لأبي بكر بن أحمد بن محمد الأبيضي ..

وقوله في ترجمة أبي أيوب مطرف بن مازن :
إن أبا إسحاق الشيرازي ذكر في كتاب المذهب أن
مطرفا هذا توفي سنة سبع وثمانين ، وعقب بقوله إن
أبا إسحاق نفسه ذكر أن الشافعي روى عن مطرف بن
مازن ، فيا للعجب شخص يموت في هذا التاريخ كيف
يمكن أن يراه الشافعي ، ومولد الشافعي سنة خمسين
ومائة بعد موت مطرف بثلاث وستين سنة ؟

ولما انتهيت في هذه الترجمة إلى هذا الموضع رأيت
في تاريخ أبي الحسن عبد الباقي بن قانع أن مطرف بن
مازن توفي سنة إحدى وتسعين ومائة ، وهذا يوافق
ما ذكرته من أنه توفي في أواخر خلافة هارون الرشيد .
وقد بفرغ من الترجمة ثم يقف على حقائق يرى
إضافتها ، فيفعل ذلك ، كقوله في ترجمة البوصيري :
وبعد فراغى من ترجمة أمين الدولة ابن التلميذ
المذكور وقفت على كتاب جمعه شيخنا موفق الدين
أبو محمد عبد اللطيف البغدادى ، وجعله سيرة لنفسه ،
وذكر في أوائله ابن التلميذ ...

ومن مظاهر هذه الأمانة أنه إن اعتمد على ذاكرته
في العبارة نبه على ذلك ، فقد ذكر في ترجمة ابن
الشجري كلاماً لابن الأنباري ، ثم قال : وهذا الكلام
ولم يكن عين كلام ابن الأنباري فهو في معناه ، لأننى
لم أنقله من الكتاب ، بل وقفت عليه منذ زمان ، وعلق
معناه بخاطري ، وإنما ذكرت هذا لأن الناظر فيه قد
يقف على كتاب ابن الأنباري فيجد بين الكلامين
اختلافاً ، فيظن أنى تسامحت في النقل .

قيمه

هذا الكتاب من أمهات المراجع التاريخية والأدبية
التي أغنت المكتبة العربية غنى يدرك جدواه المتقنون
عن تاريخ الفكر والأدب .

١ - فهو ذخيرة لدارسى العلوم والآداب والتاريخ
واللغة والاجتماع ، جمع فيه مؤلفه خلاصة ما أودع
العلماء قبله في تراجم الرجال والنساء ، وقد ضاع كثير
مما خلفوه فتكفل ببقائه ، ثم أضاف إلى ما نقله عنهم
ما سمعه من مخالطيه ، وما عرفه عن معاصريه . وهؤلاء
الأعلام الذين ترجم لهم ذوو ألوان شتى ، ومن عصور
متباعدة ، ومن أقطار مختلفة ، فهو بهذا كله ينبوع
لدراسة الأدب وتاريخه ، والعوامل المؤثرة فيه ،
ولمعرفة الأدباء ، ونماذج من شعرهم ونثرهم ، ومعرفة
العلماء ، وأسماؤ مؤلفاتهم ، والإلمام بكثير من النظم
والأخلاق والعادات وشئون المجتمعات .

٢ - ولهذا احتفى به لاحقوه ، فنقلوا منه كثيراً ،
وذبلوا عليه ، فن الذى اختصروه ابنه موسى ، وهذا
المختصر في المكتب الهندى بلندن ، والبارزى ، ومختصره
في مكتبة باريس ، وابن حبيب ومختصره في مكتبة
برلين ، ووجدى بن إبراهيم المتوفى سنة ١١٢٦ وبن دار
المكتب بالقاهرة نسخة من مختصره .

ومن الذين ذبلوا عليه الموفق فضل الله بن فخر
الصقاعى في كتابه (تالى وفيات الأعيان) ترجم فيه لمن
توفى بمصر والشام من سنة ٦٦٠ إلى ٧٢٥ ومن هذا
الكتاب نسخة في باريس ، ومحمد بن شاذى الكتبي
المتوفى سنة ٧٦٤ في كتابه (فوات الوفيات) ذكر فيه
ما فات ابن خلكان من التراجم ، وترجم فيه للفضلاء
الذين جاءوا بعده إلى عصره هو ، فبلغت كلها نحو
خمس وخمسة ، مرتبة على حروف الهجاء ، وبعضها
ذكره ابن خلكان ، وقد طبع بمصر سنة ١٢٨٣ هـ ثم
طبع ثانية سنة ١٢٩٩ هـ في مجلدين :

ومن انتقدوه تاج الدين الخزومي سنة ٧٤٣ . وقد ذيل عليه ثلاثين ترجمة ، وفضل ابن الأثير عليه .

٣- وقد ترجمه إلى اللغة الفارسية يوسف بن عثمان سنة ٨٩٥ هـ وترجمته بالمتحف البريطاني ، وترجمه إلى الفرنسية دي سلان في القرن التاسع عشر ، ونشر بعضه مع ترجمة لاتينية في لندن سنة ١٩٠٨ ، وترجم إلى التركية سنة ١٨٦٣ .

٤- ولبعض المستشرقين رأى في الكتاب ينبؤ عن تقدير وإعجاب ، فقد وصفه المستشرق الإنجليزي نيكلسون في كتابه تاريخ العرب الأدبي بأنه أول كتاب في التراجم العربية العامة ألفه مسلم .

وجاراه في هذا الرأي المستشرق الإنجليزي جب . ولعلهما نظرا إلى تعدد الشخصيات التي ترجم لها ، ففضيا له بالسبق ، ومعنى هذا أنها فضلاه على الأنباري مؤلف تزهة الألباء من قبله . لأنه غلب في كتابه النحاة واللغويين والأدباء . كما فضلاه على ياقوت . مؤلف معجم الأدباء . لأنه اختص به أصحاب المؤلفات والرسائل .

ولكنهما مع هذا الافتراض قد توسعا في الحكم توسعاً أغفل الأنباري . وجار على سبق ياقوت . لأن ياقوتاً أرخ لكثير من النحويين واللغويين والنسابين والقراء والإخباريين والمؤرخين والكتاب . وكل من صنف في الأدب تصنيفاً أو جمع فيه تأليفاً .

نماذج منه

١- من ترجمته للرازي قوله : أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب ، ذكر ابن جلدجل في تاريخ الأطباء أنه دبر مارستان الرى ثم مارستان بغداد في أيام المكتفى .

ومن أخباره أنه كان في شببته يضرب بالعود ويفنى ، فلما التحى وجهه قال : كل غناء يخرج من بين شارب ولحية لا يستطرف ، فنزع عن ذلك ،

وأقبل على دراسة كتب الطب والفلسفة ، فقرأها قراءة رجل متعقب على مؤلفيها ، فبلغ من معرفة غوايرها الغاية ، واعتقد الصحيح منها ، وعلل القيم ، وألف في الطب كتباً كثيرة .

فمن ذلك كتاب « الحاوي » وهو من الكتب الكبار . يدخل في مقدار ثلاثين مجلداً ، وهو عمدة الأطباء في النقل منه ، والرجوع إليه عند الاختلاف ، ومنها كتاب « الجامع » وهو أيضاً من الكتب الكبار النافعة ، وكتاب « الأعصاب » وهو أيضاً كبير ، وله كتاب « المنصورى » المختصر المشهور ، وهو على صغر حجمه من الكتب المختارة ، جمع فيه بين العلم والعمل ، ويحتاج إليه كل أحد ، وكان قد صنفه لأبي صالح منصور بن نوح . أحد الملوك السامانيين ، فنسب الكتاب إليه . وله غير ذلك تصانيف كثيرة ، وكلها يحتاج إليها . وكان اشتغاله بالطب على الحكيم أبي الحسن على بن زيد الطبرى صاحب التصانيف المشهورة التي منها « فردوس الحكمة » وغيره . وكان مسيحياً ثم أسلم . توفي سنة إحدى عشرة وثلاثمائة . رحمه الله ، ومولده سنة أربع وثلاثين ومائتين بفرغانة .

٢- ومن ترجمته لأبي عبيدة معمر بن المثنى : النيمى بالولاء . تيم قريش ، البصرى النحوى العلامة . قال الجاحظ في حقه : لم يكن في الأرض خارجي ولا جماعى أعلم بجميع العلوم منه ، وقال ابن قتيبة في كتاب المعارف : كان الغريب أغلب عليه ، وأخبار العرب وآيائها ، وكان مع معرفته لم يقم البيت إذا أنشده حتى يكمره . وكان يفيض العرب ، وألف في مثاليها كتباً ، وكان يرى رأى الخوارج .

روى عنه علي بن المغيرة الأثرم وأبو عبيد القاسم ابن سلام ، وأبو عثمان المازنى ، وأبو حاتم السجستاني ، وعمر بن شبة الخيزر وغيرهم .

وكان أبو نواس يتعلم من أبي عبيدة ويصفه ، ويسب الأصمعى ويهجو ، فقيل له : ما تقول في

الأصمعي ؟ فقال : بلبل في قفص . قيل له : فما تقول في خلف الأحمر ؟ فقال : جمع علوم الناس وفهمها ، قيل له : فما تقول في أبي عبيدة ؟ فقال : ذاك أديم طوى على علم .

وتصانيفه تقارب مائتي مصنف ، منها كتاب مجاز القرآن الكريم ، وكتاب غريب القرآن ، وكتاب معاني القرآن ، وكتاب غريب الحديث ، وكتاب الديباج ، وكتاب التاج ، وكتاب المنابرات ، وكتاب الخيل . . . وكانت ولادته في شهر رجب الفرد سنة عشر ومائة ، وقيل في سنة إحدى عشرة ومائة ، وقيل أربع عشرة وقيل ثمان وقيل تسع والأول أصح ، وتوفي سنة تسع ومائتين بالبصرة ، وقيل سنة إحدى عشرة ، وقيل سنة عشر ، وقيل سنة ثلاث عشرة .

٣- ومن ترجمته للبحري : أبو عبادة الوليد بن عبيد بن يحيى بن عبيد بن شمال بن جابر . . الطائي البصري الشاعر المشهور .

ولد بمنبج وقبل بزرذفنة وهي قرية من قرأها ، ونشأ وتخرج بها ، ثم خرج إلى العراق . ومدح جماعة من الخلفاء . أولهم المتوكل على الله وخلفاً كثيراً من الأكابر والرؤساء . وأقام ببغداد دهرأ طويلاً ، ثم عاد إلى الشام . وله أشعار كثيرة . فيها ذكر حلب ونواحيها ، وكان يتنزل بها . وقد روى عنه أشياء من شعره أبو العباس المبرد . ومحمد بن خلف بن المرزبان ، والقاضي أبو عبد الله الحاملي ، ومحمد بن أحمد الحكيم ، وأبو بكر الصولي وغيرهم .

قال صالح بن الأصمغ التنوخي المنبجي : رأيت البصري ها هنا عندنا قبل أن يخرج إلى العراق . نختار بنا في الجامع من هذا الباب . مدح أصحاب البصل والباذنجان . وينشد الشعر في ذهابه ومجيئه ، ثم كان منه ما كان في علوة التي شبيب بها في كثير من أشعاره ، وهي بنت زريقه الحلبية ، وزريقه أمها .

وقيل للبحري : أيهما أشعر أنت أم أبو تمام ؟ فقال : جيده خير من جيدي ، وردني خير من رديته . وكان يقال لشعر البصري سلاسل الذهب ، وهو في الطبقة العليا .

ويقال إنه قيل لأبي العلاء المعري : أي الثلاثة أشعر : أبو تمام ، أم البصري ، أم المتنبي ؟ فقال : المتنبي وأبو تمام حكيمان ، وإنما الشاعر البصري .

وقال البصري : أنشدت أبا تمام شعراً لي في بعض بيتي حميد ، وصلت به إلى مال له خطر . فقال لي : أحسنت ، أنت أمير الشعراء بعدي ، فكان قوله هذا أحب إلى من جميع ما حوته .

ولم يزل شعره غير مرتب حتى جمعه أبو بكر الصولي ، ورتبه على الحروف ، وجمعه أيضاً على بن حمزة الأصبهاني ، ولم يرتبه على الحروف ، بل على الأنواع كما صنع بشعر أبي تمام . وللبحري كتاب حاسة على مثال حاسة أبي تمام ، وله كتاب معاني أشعر .

وكانت ولادته سنة ست وقيل خمس ومائتين ، وتوفي سنة أربع وثمانين وقيل خمس وثمانين ، وقيل ثلاث وثمانين ومائتين ، والأول أصح .

وهذه الترجمة التي استغرقت عشر صفحات نماذج من شعر البصري وأخباره .

٤- من ترجمته لأستاذه ابن يعيش .

ذكر أستاذة ابن يعيش ، وذكر رحلاته ، ثم تلمذته عليه ، وابتدأه بكتاب اللع لابن جني . . . ثم قال : وكان حسن التفهيم ، لطيف الكلام ، طويل الروح على المبتدئ والمنتهى ، وكان خفيف الروح ، ظريف الشائل . كثير المحون . مع سكينه ووقار .

كنا يوماً نقرأ عليه بالمدرسة الرواحية ، فجاءه رجل من الأجناد ويده مسطور بدين ، وكان الشيخ له عادة بالشهادة في المكاتب الشرعية ، فقال : يا مولانا ، اشهد علي ما في هذا المسطور ، فأخذه

الشيخ من يده وقرأ أوله : أقرت فاطمة . . . فقال له الشيخ : أنت فاطمة ؟ ؟ فقال الجندى : يا مولانا الساعة تخضر ، وخرج إلى باب المدرسة فأحضرها وهو يتسم من كلام الشيخ .

ويقرب من هذا ما تقلم ذكره في ترجمة عامر الشعبي أن شخصاً دخل عليه وعنده امرأة . فقال : أيكما الشعبي ؟ فقال له : هذه .

وكنا يوماً نقرأ عليه في داره ، فعطش بعض الحاضرين وطلب من الغلام ماء ، فأحضره ، فلما

شرب قال : ما هذا إلا ماء بارد ، فقال له الشيخ : لو كان خبزاً حاراً كان أحب إليك . . . وله نوادر كثيرة يطول ذكرها .

وكانت ولادته ثلاث خلون من شهر رمضان سنة ست وخسين وخمسة مئتين ، وتوفي بها في سحر الخامس والعشرين من جمادى الأولى سنة ثلاث وأربعين ومائة ، ودفن من يومه بترته بالمقام المنسوب إلى إبراهيم الخليل ، صلوات الله وسلامه عليه ، ورحمه الله .

مراجع البحث

- ١ - تاريخ آداب اللغة العربية .
- جرجى زيدان . الجزء الثالث .
- ٢ - التراجم والسير .
- الأستاذ محمد عبدالغنى حسن . طبع دار المعارف .
- ٣ - حسن المحاضرة .
- السيوطى . الجزء الأول .
- ٤ - الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة .
- ابن حجر العسقلانى . طبعة جيلدر آباد .
- ٥ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب .
- ابن العماد الحنبلى . طبعة ١٣٥١ الجزء السادس .
- ٦ - طبقات الشافعية الكبرى .
- السبكي . الطبعة الأولى الجزء الخامس .
- ٧ - فوات الوفيات .
- ابن شاکر . طبعة بولاق ١٨٢٣ .
- ٨ - معجم الأدباء .
- ياقوت . طبعة فريد رفاعى .
- ٩ - النجوم الزاهرة .
- ابن تغرى بردى . طبعة دار الكتب ١٩٣٩ .
- ١٠ - نزهة الألباء في طبقات الأدباء .
- الأنبارى . القاهرة ١٢٩٤ .
- ١١ - وفيات الأعيان .
- ابن خلكان . مطبعة السعادة ١٩٥٠ .
- ١٢ - A literary History of the Arabs ,
- by Reynold A. Nicholson. London, 1907.



مغامرات الأفكار لوائته

بمستلم
الدكتور محمود زريان

مدرس الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية

حياة المؤلف وكتبه

إن أردت أن تتحدث عن عمالقة الفلسفة الإنجليز في القرن العشرين فلا بد وأن يكون ألفرد نورث وايتهيد في المقدمة . يذكر له بوجه خاص كشفه الجديد في الرياضيات والمنطق ، وبناءه مذهباً ميتافيزيقياً أقيم على أحدث مكتشفات علم الطبيعة . يعد كتاب « المبادئ الرياضية » الذي ألفه وايتهيد بالاشتراك مع برتراند رسل إنجيل المنطق الرياضي الحديث لما احتوى من نظريات جديدة في أسس الرياضيات . وصلتها بمبادئ المنطق وتصوراته . ووضع نظريات منطقية جديدة بحيث وقف منافساً لكتب أرسطو للمنطقية . قامت ولا تزال تقوم محاولات لإنزال هذا الكتاب عن عرشه . لكنها من قبيل محاولة برنارد شو لإنزال شكسبير عن عرشه ؛ يؤثر عن « شو » قوله « إن شكسبير أطول مني قامة ولكني أقف على كفيه » ؛ فإذا صدقنا « شو » في حديثه عن نفسه ولم نر أنه مجرد ادعاء . فإن وقوفه على كتفي شكسبير لا يقلل من عظمة الثاني بل يزيده قيمة . قل مثل ذلك في قيمة كتاب « المبادئ » بالرغم من محاولات نقده ومهاجمته .

كان وايتهيد إلى جانب براعته في الرياضة والمنطق فيلسوفاً موسوعياً على طريقة ليبنتز . كان علينا قبل وايتهيد أن نختار أحد اتجاهين فلسفيين : إما اتجاه هيوم وإما اتجاه هيغل ، وكان اختيار أحدهما يستبعد اختيار الآخر ، ولم يتمكن أحد من التوفيق بينهما — حتى رسل واجه هذا الموقف واختار هيوم — وأعد نفسه لثورة على مثالية هيغل ومدرسته يعاونه زميله جورج مور ، أو كان يعاون هو ذلك الزميل . كانت أصالة وايتهيد تأليف مذهب فلسفي يوفق بين الاتجاهين المتقابلين ؛ لم يعجبه هيوم لقصور مذهبه عن بلوغ النظرة الكلية إلى العالم — تلك النظرة التي أقنع بها هيغل ، ولكن لم يعجبه هيغل في مثاليته التي تضمنت ذوبان فردية الأجزاء في الكل ؛ جاء وايتهيد ليضع مذهباً ينطوي على النظر إلى العالم والكون نظرتا إلى كائن عضوي واحد ؛ لكل عضو فرديته واستقلاله ، ولكن طبيعة كل عضو هي تأديته لوظيفته . وتأديته لوظيفته مرتبط بطبيعة باقي الأعضاء وتأديتها ووظائفها ، وقيمة العضو في المساهمة في بقاء ذلك الكائن الحي الذي يكون ذلك العضو عضواً فيه .

مبدأ النسبية (١٩٢٢)
The Principle Of Relativity
العلم والعالم الحديث (١٩٢٦)
Science And The Modern World
الدين يتكون (١٩٢٧)
Religion In The Making
الرمزية (١٩٢٨)
Symbolism
العملية الصاعدة والوجود (١٩٢٩)
Process And Reality
أهداف التربية ومقالات أخرى (١٩٢٩)
The Aims Of Education And Other Essays
وظيفة العقل (١٩٢٩)
The Function Of Reason
مغامرات الأفكار (١٩٣٣)
Adventures Of Ideas
أنحاء الفكر (١٩٣٨)
Modes Of Thought

مغامرات الأفكار

نعرض هنا لهذا الكتاب فقط لولائه ، وهو لا يهتم في هذا الكتاب بعرض نظرياته الفلسفية أو الرياضية أو العلمية والدفاع عنها ، وإنما ينظر نظرة سريعة إلى الحضارة الإنسانية حيث يبين أن عماد الحضارة إشراق أفكار جديدة ، وأن الحضارة تسود حيث تؤدي تلك الأفكار وظيفتها في التأثير على حياة الفرد والجماعة . ويذكر في مقدمته لهذا الكتاب أنه وضع كتاباً ثلاثة يكمل بعضها بعضاً ، يوسع في إحداها ما يوجز في الآخر - هي العلم والعالم الحديث ، والعملية الصاعدة والوجود ، ومغامرات الأفكار : يوسع في الأول موقفه من العلوم وفي الثاني موقفه من الفلسفة النظرية وفي الثالث موقفه من الحضارة الإنسانية وكيف تؤثر الأفكار العلمية والفلسفية والسياسية والاجتماعية في دفع الأفراد نحو حياة أفضل ، ومن ثم يهتم هذا

كان وابتعد بالإضافة إلى أصالته في الرياضة والمنطق والفلسفة علماً طبيعياً أصيلاً ، أخذت بلبه الكشوف الحديثة في علم الطبيعة ونظريات المغنطيسية الكهربائية والنسبية والكوانتم بوجه خاص ، فاستفاد منها في تأليفه نظرية كوزمولوجيه لها قيمتها الكبرى .

ولد وابتعد في عام ١٨٦١ وتخرج من كلية ترينتي بجامعة كمبردج ، وعين مدرساً للرياضة التطبيقية والميكانيكا في هذه الكلية فيما بين ١٩١١ و ١٩١٤ ، ثم مدرساً لهاتين المادتين في جامعة لندن فأستاذاً بها فيما بين ١٩١٤ و ١٩٣٨ ، وقد عين في تلك السنة أستاذاً للفلسفة بجامعة هارفارد ، وظل بها حتى مات في عام ١٩٤٧ . وتقديراً لجهوده ، منحه جامعات مختلفة الدرجات الممتازة : إذ منحه جامعة مانشستر الدكتوراه في العلوم ، وجامعات هارفارد وييل ومونتريال الدكتوراه الفخرية في العلوم ، وجامعات سانت اندروز بسكتلند ووسكونش بالولايات المتحدة الدكتوراه الفخرية في القانون ، بالإضافة إلى زمالته للجمعية الملكية بالإنجلترا وللأكاديمية البريطانية :

وقد كتب وابتعد الكتب الآتية :

مقالة في الجبر الشامل (١٨٩٨)

A Treatise Of Universal Algebra

بديهيات الهندسة (١٩٠٦)

Axioms of Geometry

الهندسة الوصفية (١٩٠٧)

Descriptive Geometry

المبادئ الرياضية من ثلاثة أجزاء بالاشتراك مع

برتراند رسل (١٩١٠ - ١٩١٣)

Principia Mathematica

مبادئ المعرفة الطبيعية (١٩١٩)

Principles Of Natural Knowledge

تصور الطبيعة (١٩٢٠)

The Concept Of Nature

« منهج فلسفى » . والباب الأخير عنوانه « الحضارة » ،
ويشمل خمسة فصول هى « الحق » ، « الجمال » ،
« الحق والجمال » ، « المغامرة » ، « السلام » ، ونحن
نوجز فيما يلى أهم ما جاء فى تلك الأبواب من أفكار :

الباب الاجتماعى

نقطة منهجية

يبدأ المؤلف بذكر نقطة منهجية بالغة الأهمية تتفق
وما يقوله علماء المناهج اليوم حين يتحدثون عن
الاستقراء ، وتختلف عما كان سائداً فى مطلع العصر
الحديث . كان المحدثون من أمثال فرنسيس بيكون
وجون ستوارت مل وأتباعهما يرون أن للمنهج السلم
فى البحث العلمى يقتضى أن نبدأ بمرحلة ملاحظة
الوقائع وإجراء التجارب إن كانت تسمح طبيعة العلم
بإجراء التجربة ، ثم الانتقال إلى مرحلة وضع فرض
يصلح تفسيراً مؤقتاً لتلك الوقائع ، فإن أبدت الوقائع
المستقبلية ذلك الفرض سميئاه قانوناً ، ومن جملة
القوانين المتعلقة بمجال معين من مجالات البحث يفسر
بعضها بعضاً ويرتبط بعضها ببعض ارتباطاً منطقياً -
جملة تلك القوانين نسميها بالنظرية العلمية ، فنقول
قانون سقوط الأجسام ونظرية الجاذبية التى تتضمن
ذلك القانون وغيره من قوانين الميكانيكا ، أما
المعاصرون فيعكسون الآية ، إذ يرون أن نقطة البداية
فى البحث العلمى وضع الفرض لا الملاحظة والتجربة ،
لا شك أن ذلك الفرض السابق ليس خيالياً جاعاً غير
أساس ، وإنما يقوم على تعميمات تجريبية سابقة أو
قوانين سبق لنا التسليم بها تسليماً كلياً . وبعد الفرض
نستخرج نتائج بطريق الاستنباط الصورى ، وبعدئذ
نبحث فى تحقيق تلك النتائج تحقيقاً تجريبياً أى نبحث
عن وقائع نلاحظها أو نجربها تؤيد أو تدحض تلك
النتائج ، ثقتنا بنتائج فرضنا يجعل ذلك الفرض ناجحاً

الكتاب الأخير بتصوير الحضارة ودور الأفكار الجديدة
فى رفعة الأفراد ودور الأفراد فى خلق عصر متحضر
أكثر من اهتمامه بعرض نظرياته الفلسفية أو العلمية -
فهذه الأخيرة يوجزها فى هذا الكتاب بإيجازاً :

والكتاب أربعة أبواب ، وكل باب يشمل فصولاً :
الباب الأول وهو « الباب الاجتماعى » وفصوله ستة
هى : « مقدمة » ، « الروح الإنسانية » ، « المثل الأعلى
فى نظر المذهب الإنسانى » Humanitarian Ideal
« مظاهر الحرية » ، « من القوة والتسلط إلى الاقتناع » ،
« توقع نتائج » .

ويسمى وابتد الباب الثانى « الباب الكوزمولوجى »
ونحيل إلى ترجمته بباب فلسفة العلوم ، لأن لعبارة
« فلسفة العلم » معنيين : تعنى أولاً علم المناهج ويتناول
هذا العلم منهجى الاستنباط والاستقراء وتطورهما عبر
التاريخ ، وبين فضل الملاحظة والتجربة على الاستدلال
الصورى البحث أو فضل الثانى على الأول ، وكيف
يكون مشروعاً أن نتمسك بأحدهما ونستبعد الآخر
ونحن نبحث فى العلوم التجريبية ، ولا بأس من ملاحظة
أن علم المناهج من شأن الفيلسوف لا من شأن العالم
بشرط أن يكون ذلك الفيلسوف عالماً . وتعنى « فلسفة
العلم » ثانياً دراسة النظريات والكشوف العلمية
واستنتاج ما تتضمنه من آراء ومواقف تشكل نظرتنا
إلى الأشياء من حولنا وتكوين نظرة شاملة عن الكون .
يعنى وابتد فى الباب الثانى بفلسفة العلوم بالمعنى الأخير
وإن كان يذكر رأيه فى مناهج البحث هنا وهناك حين
دعت إلى ذلك فرصة . ويشمل الباب العلمى فصولاً
أربعة هى : « قوانين الطبيعة » ، « فلسفات علمية »
Cosmologies ، « العلم والفلسفة » ، « الإصلاح
الجديد » . والباب الثالث هو « الباب الفلسفى »
وفصوله خمسة هى : « الموضوعات والذوات » ، الماضى
والحاضر والمستقبل ، « تجمع الفرص »
The Grouping of Occasions ، « الظاهر والحقيقة » ،

ولأنا بدأنا الجولة من جديد بفرض جديد : وبفضل ذلك المنهج في البحث وصلنا إلى كشف علم الطبيعة الحديث مثل طبيعة الضوء ونظريات المغنطيسية الكهربائية وقوانين الحركة في عناصر الذرة ونظرية الكوانتم والنظريات النسبية عن المادة والكتلة والطاقة . وما كان يتسنى لنا أن نتوصل إلى تلك الكشف بالطرق الاستقرائية التي نصحبنا بها ليكون ومل . وحجة المعاصرين في ذلك أنه لا جلوى من الملاحظات العشوائية وأن الملاحظة الموجهة هي الملاحظة المثمرة ، والملاحظة بوجهها فرض سابق أو وجهة نظر سابقة نضمها موضع الاختبار لا أن تكون موضوع اعتقاد : اعتقد وايتهد بالمنهج الأخير في البحث وأراد أن يطبقه في بحثه في تاريخ الأفكار . حين نستقرئ الأفكار عبر العصور - تلك الأفكار التي أثرت في الجماعات والأفراد - يجب أن يكون دليلنا في الاستقراء نظريات سابقة موجهة . ويسوق لنا المؤلف مثلين من الماضي على استخدام هذا المنهج فيذكر هيجل وماكولاي Macaulay - يذكر عن الأول أنه حين أراد أن يضع نظريته في فلسفة السيادة كان لديه افتراض سابق وهو أن الدولة المثلى هي بروسيا الشرقية وقتئذ فوضع نظريته التي تنطوي على أن الدولة المثلى ما تحاكي بروسيا : تأليه الدولة ، ذوبان شخصية الأفراد في شخصية الدولة وأن في ذلك تمتعهم بالحرية الحقيقية . الخ . : ويذكر وايتهد عن ماكولاي أنه حين أراد أن يضع نظريته السياسية في الجيل التالي لهيجل نظر إلى النظام الدستوري الإنجليزي على أنه أكمل نظام للدولة البرلمانية الديمقراطية ، ومن ثم ينبغى على كل دولة أن تحاكي إنجلترا . وهلف وايتهد من هذه النقطة هو أن استقراءه للأفكار التي مرت بها الإنسانية في سبيل تطورها الاجتماعي والسياسي يوجهه فرض معين ، هو أن حضارة الشرق الأدنى مصدر حضارة أوروبا الحديثة ؛ فإذا أردنا تقييم الحضارة الأوروبية ، علينا أن نرجع

إلى حضارة الشرق الأدنى القديمة - حضارة يرجع عهدها إلى آلاف من السنين مضت ؛ ويقصد بالشرق الأدنى مصر والعراق وبلاد العرب وآسيا الصغرى ؛ ويضيف وايتهد الحضارة اليونانية والرومانية إلى الحضارات الشرقية كمصدر للحضارة الغربية .

العبودية والمساواة

من الأفكار الأساسية التي يرى وايتهد أنها أثرت في تطور المجتمعات الإنسانية فكرة حقوق الفرد وحق الحرية بوجه خاص . يستقرئ المؤلف التاريخ ليدلنا على أن الإنسانية في عهود غابرة كانت تفترض العبودية عنصراً أساسياً لبناء المجتمع ، ويشرح لنا كيف أن الإنسانية قضت وقتاً طويلاً جداً حتى استجابت لأفكار المصلحين المتادين بحق الحرية والمساواة بين الأفراد ، ونوجز فيما يلي تاريخ وايتهد لتلك الظاهرة .

يجمع الأفراد في جماعة فتنشأ بينهم علاقات - يتبادلون مشاعر الراحة والرضا والاطمئنان أو التعب والبؤس والقلق والخوف ، ويتبادلون الآمال والأمانى ، وتنشأ لديهم عادات عقلية تتضمن أولاً فهمهم للأشياء من حولهم ، ثم يأتي دور تقييم تلك الأشياء وتقييم سلوكهم تجاه بعضهم بعضاً ، فيبدأ تمييزهم بين الخير والشر ، والصدق والكذب ، والجمال والقبح . كانت هذه العلاقات والعادات في المراحل الأولى من مراحل التجمعات الإنسانية من الأمور المألوفة ، أى لم يفكر الأفراد ويعادوا التفكير فيها لمحاولة تحليلها ونقدتها للإبقاء على الطيب منها ، وتعديل ما يحتاج إلى تعديل ، ولكن في مرحلة تالية من مراحل الإنسانية أى منذ نحو ثلاثة آلاف من السنين بدأ الأفراد يفكرون فيما يرون ويعملون ويعتقدون . وبدأت تشرق أفكار الواجب والنفس أو الروح والعقل . بدأ الناس يربطون فكرة الواجب بما ترويه الأساطير عما يحبه الآلهة ، وبدأت تزحف فكرة الروح ليفسروا بها كل ما يسبب لهم

حرية وما يعجزون عن تفسيره ، وتطور الناس فبدأت حاسة النقد . وهذه المرحلة يعتبرها وابتدأ الدفعة الأولى لظهور الحضارة والمدنية وانتقال الناس من مرحلة من التقدم إلى مرحلة تعلوها . وجاء مع فكرة العقل واستعداده للنقد تصورات الفلق وعلم الرضا بما هو واقع ، والبحث في نوع من الأفكار والعادات والسلوك والملاقات أفضل مما خرج عليه الأفراد . ويرى المؤلف أن أدق تعبير لإشراق العقل هو ظهور الفكر اليوناني القديم بوجه عام ، وفي محاورات أفلاطون بوجه خاص — نراه ينقد الآلهة التي رسمتها خيلة الشعراء ، ويبحثنا على أن ننصور الله منزهاً عن النقص والشر وتحقق فيه صورة الجمال الخالد .

ينتقل وابتدأ من تلك المقدمة إلى تأريخه لظاهرة العبودية . يقول إننا إذا نظرنا إلى مدينة الشرق الأدنى القديمة ومدينة الإغريق ، نرى عبودية الإنسان لأخيه الإنسان ظاهرة واضحة . « يريد المصريون الطوب للبناء ومن ثم قد أسروا اليهود » . انظر إلى الفرق بين بركليس وكليون ، بين أفلاطون والإسكندر ، بين ماريوس Marius وسلا Sulla ، بين شيشرون وقيصر — تجد أنهم رغم ما بينهم من فروق يتفقون في فكرة أساسية هي افتراض أن طائفة من الناس — يظن أنهم أقل مستوى في الحضارة والثقافة من غيرهم — لا بد وأن توجد لتؤدي خدمات يجب ألا يقوم بها الرجل المتحضر — لا بد من قاعدة من العبيد تؤلف جزءاً أساسياً من البناء الاجتماعي لتقوم القمة المتحضرة : أراد المصريون أن يتفرغوا لشئون الحكم أو الإدارة وأراد اليونان أن يتفرغوا للتأمل في ظواهر الكون وتأسيس مذاهب فلسفية ، فوجدوا أن من الضروري أن يستندوا الأعمال اليدوية كالخدمة في المنازل وأعمال الزراعة والحجارة لمن اعتقدوا أنهم أقل منهم عقلاً ومدنية وأكثر منهم قوة بدنية ، كان اليونان ملاك عبيد ووصلت الإمبراطورية الرومانية إلى أن الرجل المتحضر

هو مالكهم . واختلف الناس في معاملة عبيدهم فهم من كانوا أرحاء ومنهم من كانوا قساة غلاظ القلوب — يصف لنا أفلاطون في « المأدبة » أن أجاثون وهو المضيف كان عادلاً رحيماً على عبيده ، ولقد صور شيشرون نفسه بحسن معاملته لعبيده ، ولكن هذا استثناء ، أما القاعدة فهي أن العبودية انطوت على الظلم والقسوة .

يلاحظ وابتدأ أنه بالرغم من أن المجتمع اليوناني والمجتمع الروماني افترضاً نظام العبودية إلا أن فكرة الثورة على هذا النظام بدأت عندهما ، ولكنها ظلت مجرد فكرة ، فيشير إلى أن رجال القانون الرواقين عدلوا من النظام وأدخلوا عدة إصلاحات قانونية تقوم على احترام حقوق الفرد الأساسية ، ويشير إلى ماركوس أوريليوس ودعوته الخلقية إلى المساواة ، وأن من الخير للمجتمع أن يتمتع كل فرد بكامل حرياته . ولكن المجتمع وبناءه كان أقوى من تلك الأفكار فظلت العبودية . ومع أن تعاليم المسيحية من بعد نادت بالمثل العليا الخلقية إلا أن العصر الوسيط كله كان أداة محافظة أكثر منه أداة تطور وثورة على الأوضاع الاجتماعية القائمة .

وكان القرن الثامن عشر في نظر وابتدأ نقطة التحول في تأثير الأفكار ، إذ كان عصر المطالبة بحقوق الإنسان ، « هذا العصر الفرنسي العظيم » صنع للعالم ما لم تصنعه أجيال سابقة . لا شك أن كان لهذا العصر مقدمات هي الأفكار الثورية التي بدأت في إنجلترا في القرن السابع عشر على أيدي بيكون ولوك . ولكن الإنجليز كانوا يمهّدون للثورة ، والفرنسيين يقودونها . ولن ينسى التاريخ جهود فولتر وروسو بين أولئك الذين صنعت أفكارهم للإنسانية في نصف قرن ما لم يصنعه مفكرو آلاف من السنين مضت . وإذا بنا في القرن التاسع عشر نجد القانون الإنجليزي يحرم العبودية ويبيع العبيد في ١٨٠٨ ويحرم شرائهم ويدعو إلى

تحريرهم في كل المستعمرات البريطانية في ١٨٣٣ .
وتغير تصورنا للبناء الاجتماعي في القرنين الثامن عشر
والنفس عشر فأصبحت المساواة والحرية لكل فرد هي
المقدمة الأساسية ، لا أن العبودية شرط لقيام الجماعة
المتحضرة .

الحضارة والتعقيد

لم تكن مجهودات الإنجليز والفرنسيين التي أشرنا
إليها من قبل في القرنين السابع عشر والثامن عشر
وما تبعها من تشريعات قانونية في القرن التالي هي كل
التراث الحضاري للقضاء على العبودية ولإعلان حق
الإنسان في الحرية والمساواة ، بل قد أشرقت في تلك
القرون الثلاثة نفسها حركات أخرى أدت إلى نتائج لها
خطورتها في تطوير الفرد والجماعة ، ولم يكن تحقيق
المساواة والقضاء على العبودية إلا نتيجة واحدة ،
وحدثت نتائج أخرى لم تكن متوقعة . يشير وابتهد هنا
إلى حركة الانقلاب الصناعي التي أصبح إلغاء الرق معها
نتيجة حتمية ، ويشير إلى أفكار دارون عن التطور التي
انطوت على أن مساواة الإنسان بأخيه الإنسان ليست
أقنوماً يجب تقديسه وإنما يجب أن نضيف إليه أن البقاء
للأصلح وللأقوى وأن ليس للضعيف والعاجز أن تمد له
أسباب البقاء . لم يعد حق الإخاء والمساواة بين الناس
يمنزل عن حق الفرد القوي في الحياة وأن مآل
الضعيف إلى انقراض . يشير وابتهد كذلك إلى حركات
فكرية كان لها أفعال الأثر في توجيه الحضارة ، كان
بعضها نتيجة للانقلاب الصناعي وبعضها الآخر معاصراً
له .

جاءت الثورة الصناعية في إنجلترا في القرن الثامن
عشر ، فازدهرت الصناعة الآلية ، وفتحت آفاقاً جديدة
للأيدي العاملة ، وارتفع شأن العامل في نظر الدولة ثم
في نظر نفسه من بعد ؛ وأصبح العامل قوة بشرية
لا يستهان بها فطالب بحقوقه وحرياته كاملة . ولكن
الصناعة تزدهر حين تتم الحرية الاقتصادية والمنافسة ،
غير أن شيوع الحرية الاقتصادية والمنافسة أدى إلى
خلق طبقة قليلة العدد معها رأس المال ، وطبقة الأغلبية

ولقصة تطور فكرة الدعوة إلى المساواة بقية يرجئها
وابتهد قليلاً ليجيب عن سؤال هام هو : لم قضت
الإنسانية هذه الآلاف من السنين لتنتقل من فكرة
العبودية إلى فكرة المساواة ؟ لم هذا البطء الشديد في
تحول الفكرة إلى واقع ؟ يضع الفيلسوف المشكلة بطريقة
أخرى : إذا رأينا مجتمعاً به شر يجب استئصاله ، فهل
نستأصل النظام الاجتماعي كله ونعيد بناء المجتمع على
أساس جديد ؟ أو أن نبقي النظام كما هو ونحاول أن
نضع قاعدة جديدة لنقضي على الشر الذي به ؟ يجد
وابتهد في كلا الطريقتين شراً : من الصعب أن تزيل
حضارة ونظاماً اجتماعياً دام ألف سنة أو تزيد ، حتى
إذا كان ذلك ممكناً فسوف يكون ضرره أكثر من
نفعه : تصور القضاء على حضارة اليونان من أساسها
وبده الرومان بلا ميراث سابق ، فما كان للإنسانية أن
ترى إمبراطورية رومانية وحضارة رومانية . تصور أن
هذه الحضارة الرومانية اندثرت من الوجود بحيث
لم يبق من تراثها شيء ، فما كان يمكن أن تقوم حضارة
أوروبية على الإطلاق . ومن جهة أخرى إذا أقيمت كل
شيء على حالته وحاولت أن تتصور قاعدة لتخلص
مجتمعاً من الشر الذي به فلست على ثقة من أن القاعدة
ستأني بئارها المرجوة قبل أن نحاولها في الواقع الفعلي .
يرى وابتهد أن الإصلاح لا يتم بالقضاء على حضارة
قديمة لإقامة حضارة جديدة كما أن الإصلاح لا يتم
بمجرد إلغاء أفكار دون أن تدخل حيز التطبيق . ابق
الحضارة القديمة على حالها ، واتشر أفكارك التي نظن
أن المجتمع سيكون بها أسعد حالا ، واترك أفكارك هذه
لتوضع موضع الاختبار فقد تسود وقد تموت . هذه

العامة. وهي ذليلة مغلوبة على أمرها وبدأت تظهر العبودية في مظهر جديد - عبودية صاحب العمل للعامل - فعم البؤس بين العمال ونشأت مشكلات اجتماعية وخلقية. وانتقلت الحركة الصناعية بمشكلاتها من إنجلترا إلى ألمانيا ومن ثم مهلك ذلك الانتقال إلى نشوء فكر ماركس وظهور الفكر الاشتراكي لمحاربة النظام الرأسمالي. أما المشكلات الخلقية التي انطوت على استهتار الفرد بالقيم التقليدية وإهمال التعاليم المسيحية فقد أثارت رجال الدين فجهزوا أنفسهم بكل ما لديهم من قوة لمواجهة الفساد الخلقى والعودة بالناس إلى الأخلاق الأفلاطونية والمسيحية، ولكن تعاليم هيوم كانت لم بالمرصاد. لقد علم هذا الفيلسوف القرن الثامن عشر وما تلاه أن تصورات أفلاطون في النفس والروح والفضائل تصورات جوفاء لا دلالة لها وأن الأخلاق لا يمكن أن تنزع عن انفعالات الإنسان ورغباته وأمانته. وجاء أوجست كونت ليكمل الجولة حين دعا إلى أن عهد الأساطير والميتافيزيقا قد ذهب ووتى وأن عصرنا عصر علم وصناعة وعصر عبادة الإنسانية.

باب فلسفة العلوم

العلم القديم

يتم وابتدأ في هذا الباب بعرض سريع لأهم النظريات العلمية منذ عهد الإغريق إلى يوم كتب كتابه (١٩٣٣) وتطورها على مر العصور، وبيان ما أحدثه ذلك التطور من تغيير في نظرتنا إلى الأشياء من حولنا وإلى الكون بالاجمال. اختار وابتدأ النظرية الذرية وقانون سقوط الأجسام نموذجين للأفكار التي أخذت وقتاً طويلاً تتطور فيه لتطور نظرتنا إلى العالم. يرى المؤلف أن النظرية الذرية من أهم ما اتسمت به الكوزمولوجيا اليونانية القديمة؛ يقول أن قد أشار إليها ديموقريطس، وجعلها أبيقور مذهباً منظماً،

وشرحها لوكريتيوس شرحاً وافياً في صورة شعرية في كتابه «طبيعة الأشياء» Rerum Natura. ولم يذكر وابتدأ كلمة واحدة عن النظرية الذرية عند ديموقريطس وذكر عبارة قصيرة عن أبيقور، وخص لوكريتيوس بتلخيص ما قال عن النظرية في كتابه. ولم يكن وابتدأ في ذلك منصفاً في التاريخ لأن ديموقريطس لم يشر فقط إلى النظرية الذرية وإنما كان أول مصادرها عنها، وفصل في النظرية تفصيلاً. فمن الانصاف أن نذكر كلمة عن ديموقريطس ليكون استقراؤنا للنظريات العلمية عبر العصور أدق وأوفى.

خلاصة رأي ديموقريطس أن كل جسم مؤلف من ذرات غير منقسمة، وعددها لا متناه، وبين الذرات يوجد خلاء، ولكن لا تحوى الذرة خلاء، والذرات لا تفتى ولا تستحدث، وكانت ولا تزال وسوف تظل في حركة دائمة، وتختلف الذرات فيما بينها باختلاف أشكالها وأحجامها، ولا ثقل للذرة، لم يبحث ديموقريطس مثلاً بحث أرسطو من بعد في الحركة الأولى للذرات وعلتها إذ يقول ربما تمت تلك الحركة الأولى صدفة؛ وفي ذلك يتفق ديموقريطس مع النظرية الحركية الحديثة للغازات Modern Kinetic theory of gases؛ ولكن بعد الحركة الأولى - كيفما كان مصدرها - تتحرك الذرات حسب قوانين ثابتة، وتخضع تلك الحركات لضرورة حتمية؛ ومعنى الضرورة هنا أن كل شيء يحدث وفق قانون وأن لا شيء يحدث اتفاقاً. ومن ثم لم يخل ديموقريطس أي تفسير غامض في حركات الذرات. وبفعل حركة الذرات يتحد بعضها ببعض فتتألف مجموعات فتتوَلَف الأجسام. وليس صحيحاً ما قال وابتدأ عن أبيقور أنه هو الذي جعل النظرية الديموقريطية مذهباً منظماً. لم يكن أبيقور أصيلاً في النظرية الذرية لسببين: أولهما أن أقواله مستمد أغلبها من ديموقريطس، وثانيهما أن أبيقور كان مهتماً قبل كل شيء بالأخلاق وإتمامه بالطبيعة وتفسير

الظواهر اهتمام ثانوى ؛ كان يهتم بعلم الطبيعة بقدر ما كان يثبت أن العالم الطبيعي لا يخضع لسلطة الآلهة ؛ ومن أقواله إنه لا قيمة لتفضيل تفسير علمى على آخر ، ولا ضرورة لتحديد التفسير الصادق لتبدل التفسيرات الخاطئة : أى تفسير مقبول طالما يستبعد تدخل الآلهة .
وحيث تحدث أبيقور عن النظرية الذرية اختلف عن أستاذه فى أن للذرة ثقلاً وأن حركات الذرات تتم صدفة ولا ضرورة أو خضوعاً لقانون .

نخص وإيتيد لوكريتيوس بفقرة يذكر فيها رأيه فى النظرية الذرية . يقول عن لوكريتيوس إن العلم عنده مؤلف من جزئيات متناهية فى الصغر ولا تنقسم ولا نهاية لعددها ، تسبح فى المكان وفى سبوحها ذاك تميل عن حركتها فى خط مستقيم فيمتزج ، جزئياً بآخر ، وقد لا يحدث ذلك الميل أو الانحراف فتتباعد الجزئيات ثم تعود فتلتقى مرة وتتباعد مرة ، ثم تلتقى مرة ثانية ومرات ، وبهذا الالتقاء والتنافر تتألف الأجسام . ولا بأس من ملاحظة أن لوكريتيوس كان من أتباع أبيقور وما فعله فى نظريته الذرية هو عرض لما قاله أبيقور فى صورة أدبية رائعة :

وبعد النظرية الذرية يأتى دور قانون سقوط الأجسام فى علم الطبيعة القديم كما يرى وإيتيد : يرى أننا نجد عند أرسطو أقدم صورة لهذا القانون ، كان يعتقد أرسطو أن للأجسام ميلاً طبيعياً للبحث عن مركز الأرض . لقد صنف أرسطو الأشياء إلى أربعة : هنالك أجسام ثقيلة لها خاصية السقوط إلى أسفل ، وهنالك أشياء أخرى كالذهب من طبيعتها الصعود إلى أعلا رغم أنها على سطح الأرض وحين تتحرك إلى أعلا إنما تبحث عن مكانها الطبيعي وهو السماء ، وهنالك النجوم والكواكب فى السماء تتحرك وفق قوانين خاصة بها ، وهنالك أخيراً الأرض وهى مركز الكون وبالقياس إليها يمكن تحديد حركات كل الأصناف الأخرى من الأشياء . هذا ما يرويه وإيتيد عن أرسطو ، ولكن

لم يذكر عنه أهم نقطة فى تصويره لسقوط الأجسام وهى أن الجسم الثقيل يسقط على الأرض فى وقت أسرع من الجسم الأقل ثقلاً فى سقوطه ، ولعل أرسطو وصل إلى تصويره ذاك من ملاحظات حسية ساذجة فتلاً إذا قذفت جسماً وهو أخف وزناً من جسم آخر ب من مكان واحد فإن سيكون أقل مقاومة للهواء من ب وإذن سيسقط ا بعد ب . وظل الناس يعتقدون فى صدق هذه النظرية وغيرها من نظريات أرسطو قرابة ألفى عام ، وكانت تنتظر الإنسانية جاليليو ليثبت خطأ أرسطو ويزلزه عن عرشه . لم يشر وإيتيد إلى جاليليو وهو ينتج قانون سقوط الأجسام فى تطوره .

لقد أبان جاليليو أن خطأ نظرية أرسطو يرجع إلى اعتماده على التصورات الكيفية فقط فى صياغة نظريته ، والنظرية الصحيحة فى سقوط الأجسام تقوم على إدخال تصورات السرعة وتحديداتها تحديداً كمياً . أبان جاليليو أن نظرية أرسطو ليست النظرية الصحيحة . الحق إنه إذا أمسكنا حجرتين مختلفى الثقل من مكان مرتفع واحد فإنهما سيسقطان فى نفس الوقت تقريباً ، ولم يكتف جاليليو بذلك بل أراد أن يحدد سرعة سقوط الأجسام على الأرض إذ أثبت أن سرعة الجسم الساقط تتناسب تناسباً طردياً مع الزمن الذى يقطعه فى سقوطه :

نيوتن والتصورات الحديثة :

بعد إشارة وإيتيد إلى بعض أفكار الفلاسفة الأقدمين فى علم الطبيعة ، ينتقل إلى الإشارة إلى نيوتن ومقارنة نظرياته العلمية بعلماء الطبيعة فى أواخر القرن الماضى وأوائل القرن الحالى ، وهو فى هذه الإشارة لم يحاول أن يربط أفكار القدماء فى النظرية الذرية وقانون سقوط الأجسام بأفكار نيوتن فى النظرية الذرية ونظرية الجاذبية ثم ينتقل إلى بيان تطور علم الطبيعة فى هاتين النظريتين بعد نيوتن والإشارة مثلاً إلى أبحاث علماء القرن التاسع عشر فى الذرة وأبحاث النظرية النسبية فى

المجاهدية . لم يحاول وايتهد شيئاً من هذا ، وإنما جعل موضوع حديثه عن نيوتن وتطور نظرياته تصوره للجسم المادى والعلاقات بين الأجسام .

يذكر وايتهد نيوتن أولاً بالخبر ، ثم يوجه إليه بعد ذلك النقد اللاذع . يذكر أولاً أن نيوتن قد أدى للإنسانية خدمات لا تقدر ولا يستطيع أحد أن يتجاهلها يقول عنه إنه ألف بين أفكار أفلاطون وأرسطو وأبيقور في إطار تصورى منسق منسق يفسر به عدداً هائلاً من الوقائع للملاحظة (وكان ينبغي على وايتهد أن يضيف أسماء أعلام كثيرة جداً من ذكر ممن أثروا في مذهب نيوتن مثل كبلر وجاليليو وديكارت وبارو Barrow وجلبرت وبويل) . لكن وايتهد يذكر عن نيوتن بعد ذلك أن فلسفته الطبيعية ونظرياته عن العالم والكون قد انهارت . وقصة انهياره قصة طويلة : بدأ أتباعه المتحمسون لنظرياته يواصلون أمحاشهم فجاءت تلك الأمحاش الواحد تلو الآخر تؤلف نسقاً من الأفكار والنظريات تتناقض ونظريات أستاذهم . بدأ التحول عن نيوتن بالنظرية الموجبة للضوء وانتهت بالنظرية الموجبة للمادة — لعل وايتهد يقصد بالنظرية الموجبة للضوء نظرية هويجنز المعاصرة لنيوتن في طبيعة الضوء والمعارض لنظرية نيوتن الذى كان يرى الطبيعة الجسيمية للضوء ، ولعله يقصد بالنظرية الموجبة للمادة الإشارة إلى نظرية اينشتين في أن المادة ينظر إليها على أنها طاقة لا كتلة فقط وفى أن المكان والزمان أصبحا يكونان المتصل الواحد بدلاً من الصور المطلق للمكان والزمان وتصور أن الواحد مستقل عن الآخر .

كان يتصور نيوتن العالم مؤلفاً من أجسام . خذ مثلاً قالباً من الحجر أمامك ، يمكننا أن نصفه وصفاً كاملاً دون إشارة إلى أى جسم مادى آخر بالقرب منه أو بعيداً عنه ، يمكن وصفه كما لو كان هو الجسم الوحيد الذى يحتل المكان فى الكون . وكل جسم يمكن أن تسند إليه مجموعة من خصائص وصفات أساسية

تؤلف طبيعته ، وهذه تظل هي هي دون تغيير رغم ما يطرأ على الجسم فى تغير فى علاقته المكانية مع الأجسام الأخرى ورغم الحوادث التى قد تحدث له مثل اكتسابه صفات جديدة أو فقده لأخرى كانت فيه نتيجة لجواره من أجسام أخرى أو بعده عنها : يتصور نيوتن الجسم المادى باختصار على أنه «جوهري» بالمعنى الفلسفى . والجوهر المادى معان مختلفة باختلاف الفلاسفة القائلين به ، بل معان مختلفة عند الفيلسوف الواحد ، ولكن ما كان يقصده نيوتن من الجوهر المادى معنيان : أولهما ما وجوده مستقل عن وجود أى شيء آخر أى ما لا يعتمد فى وجوده على وجود أى شيء آخر ، وثانيهما ما كان موضوعاً ثابتاً للتغير أى رغم ما يطرأ عليه من حوادث وما تحل به من اكتساب خصائص وفقد أخرى فإن الجسم هو هو من حيث هو مؤلف من مجموعة صفات أساسية — هو ثابت له ديمومته فى الزمن رغم التغيرات . إن عرض نيوتن بهذه الصورة عرض لا غبار عليه وإن كان تبسيطاً لموقفه مبالغاً فى التبسيط . الواقع أن نيوتن لم يكن يعول فى بيان موقفه من الجسم المادى على الأحجار أو المناضد أو المقاعد وما إلى ذلك ، وإنما كان يعول على تحليله الجزئى Particle . كان يعتقد أن الجزيئات يمكن وصفها وصفاً دقيقاً عن طريق صيغ رياضية عالية المستوى ، والوصف يتناول حركاتها الدائبة وتغير علاقاتها المكانية فى أزمنة متلاحقة . والشئ الأساسى عند هو حركة الجزئى فى اللحظة اللازمية durationless instant كل حركة تحدث فى زمن ولكن الزمن الذى تحدث فيه حركة الجزئى ليست وقتاً قصيراً جداً كما يحدث عند التقاط صورة فوتوغرافية وإنما اللحظة الرياضية التى تتم فى لا زمن على الإطلاق . افترض أن أمامنا جزيئاً لم تحدث له حادثة فى لحظة ما فإن نيوتن يرى أن ذلك الجزئى قائم فى مكانه ، وإذا أخذنا اللحظة بالمعنى المألوف أى تلك الفقرة القصيرة جداً من الزمن فإنه

يتصور أن الجزئية في حركته وتغيره يظل هو هو من حيث يتألف من مجموع خصائصه الأساسية مثل الكتلة وعدم القابلية للنفاذ والقصور الذاتي والجاذبية . وتصور نيوتن للجسم المادي ينطوي على نظرية أخرى في العلاقات هي أن العلاقات بين الجزيئات «علاقات خارجية» أى أن ما يحدث بين الجزيئات من علاقات لا يؤثر على طبيعة الأشياء المتعلقة ، وأبسط مثل على ذلك هو واقعة وضع كتاب على منضدة فإن العلاقة المكانية هنا لا تغير من الصفات الأساسية لكلا الجسمين أو تخذ علاقتهما الجذب والتنافر أو انتقال الشحنات الكهربائية لا تغير من طبيعة الأجسام موضوع تلك الأحداث . هذا التصور النيوتوني للجسم المادي خطأ في نظر أينشتاين وفي نظر علم الطبيعة كما تطور في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالى ، ويسمى أينشتاين ذلك الخطأ بأغلوطه الوضع البسيط Fallacy of simple location كما ينقد أينشتاين نيوتن في نظرية العلاقات الخارجية :

أقام أينشتاين نقده لهذا التصور النيوتوني للجسم على أساس ما توصلت إليه نظريات المغنطيسية الكهربائية والنسبية والكوانتم في تصور المادة والمكان . إن العالم — على ما ترى هذه النظريات بالاجمال وما يعتقد به أينشتاين — مؤلف من أشياء طبيعية نسميها النجوم والكواكب والأجسام المادية ، وهى تتركب جميعاً من إلكترونات وبروتونات وذرات ضوئية تشع طاقة حسب ذبذبات معينة quanta of energy — وهذه جميعاً صور متباينة يتخذها المتصل المكاني الزماني Space-time الذى يملأ الكون : والذرة ما هى إلا كم من الطاقة أو كم من الكتلة معاً وتتغير طبيعتها بالحركة لأنها فى حركتها إنما تكتسب طاقة جديدة أو تفقد طاقة كانت بها . ومن ثم لا يمكن وصف الذرة وصفاً دقيقاً فى لحظة حاضرة لأنها فى طبيعتها طاقة كما قلنا ، والطاقة منتشرة فى المتصل المكاني الزماني تحتل

حيناً مركزاً مكانياً محدداً لا تلبث أن تنتقل إلى مركز آخر ويحل محلها قدر آخر من الطاقة ، وقد تكتسب فى حركتها كمية من الطاقة أكبر مما كان لديها وقد تفقد ما بها فتعلم ليحل محلها كم آخر وهكذا . يترتب على ذلك أنه لكى نصف جسماً وصفاً دقيقاً لا نستطيع أن نغزله عن ماضيه ومستقبله . وما كان يستطيع نيوتن أن يتصور هذا الموقف وهو متمسك بوصف الجزئ فى اللحظة اللازمية ، لأن تلك اللحظة لا تفتح مجالاً لتصورات السرعة وتغيرها وكميتها والطاقة الحركية ، وبمعنى آخر إن تصور اللحظة اللازمية فى نظر أينشتاين تصور متناقض لأن من المستحيل أن تحدد سرعة حركة طاقة أو إشعاع دون إشارة إلى ماضيه ومستقبله : وكما يهاجم أينشتاين تصور نيوتن للجواهر المادية يهاجمه ويهاجم الفلاسفة القائلين بالعلاقات الخارجية ، وهى نتيجة حتمية لتصوره للعالم والكون بالاجمال وهى أن الكون يتألف من ذرات وما يحدث لها من حوادث ، وأنه لا تميز فى الحوادث بين الماضى والحاضر والمستقبل تمييزاً حاسماً ، وأن الكون يمكن تصوره تصوراً للكائن الحى ، وأن طبيعة كل عضو تتغير بحكم الوظيفة التى تقوم بها لتتنسق مع وظائف الأعضاء الأخرى . يقول أينشتاين إذن بالعلاقات الداخلية بين الأشياء أى أن العلاقة بين شيئين تغير من طبيعة كليهما . . وأن التميز بين الأشياء مستحيل . حقاً لا ينكر أينشتاين الفردية والاستقلال فى الأجسام الجزيئية ولكن هذا الاستقلال والاختلاف يفترض الوحدة — الوحدة العضوية ، والتميز ذاته تعبير عن وحدة .

هدف أينشتاين من هذه الجولة فى تاريخ أفكار العلماء فى العالم والكون هو أن الأفكار العلمية تتطور بتقدم الأبحاث والكشوف الجديدة ، وبهذا التطور تتغير نظرتنا إلى الأشياء من حولنا ويتعدل فهمنا لها . ولا شك أن لذلك التطور الفكرى تأثيره فى الحضارة الإنسانية التى هى فى أساسها حضارة علمية . ولا حاجة بنا إلى

الإشارة إلى أن التطور العلمي الحديث تأثيره الفائل في حضارتنا في أوقات السلم واستخدامه في أوقات الحرب ؟

الباب الفلسفي

وجود الأنا :

يوجز وابتدأ في هذا الباب مذهبه الفلسفي ، وهو يوجزه هنا حيث فصله في كتب سابقة أشرنا إليها في أول المقال . وسنقتصر في هذه الفقرة على إيجاز الفصل الأول من هذا الباب وهو خاص بموقفه من الكوجتو أو مشكلة وعي الإنسان بوجود ذاته .

قلنا إن وابتدأ عالم وفيلسوف ، والفلسفة عنده تشمل فلسفة العلم أو ما سماها الكوزمولوجيا ، والميتافيزيقا أو ما سماها الفلسفة التأملية Speculative Philosophy . والميتافيزيقا يعرفها بأنها محاولة بناء نسق من الأفكار يأخذ بعضها برقاب بعض ويبينها صلات منطقية ضرورية يمكننا بواسطتها أن نجد تفسيراً لكل عنصر من عناصر خبرتنا الإنسانية . وتصور الخبرة الإنسانية عنده يتضمن تصوراً للعقل الإنساني وصلته بالعالم الذي يدركه ويعرفه ذلك العقل ، وما دامت الميتافيزيقا تهتم بتصورها للعقل الإنساني فلها تتضمن مجموعة الأبحاث الفلسفية المسماة بنظرية المعرفة . ووايتهد في موقفه من مشكلة المعرفة بحل العلاقة بين الذات والموضوع . يقصد العلاقة بين الذات المدركة أو العارفة والأشياء التي يمكن أن تؤلف موضوع معرفة تلك الذات .

يبدأ وابتدأ تحليله المعرفي بتحليل عملية الإدراك الحسي . يعلن أنه يقبل « المبدأ التجريبي في صورته العامة » ، وأن كل معرفة يجب أن تقوم على « الملاحظة الحسية المباشرة » - يقصد أن المصدر الأساسي للمعرفة الإنسانية هو الخبرة الحسية ، وأن كل معرفة يجب أن

تؤسس على الانطباعات الحسية أو الأفكار ، تلك التي تتكون نتيجة اتصالنا بالعالم الخارجى عن طريق الحواس الخمسة ، ومن تلك الانطباعات والأفكار يتألف ما نسميه بالإدراك الحسى . ونسمى موضوعات الإدراك مدركات حسية ، ويجرى وابتدأ مع تقليد الفلاسفة الإنجليز في مطلع القرن الحالى في تسمية تلك المدركات « بالمعطيات الحسية » Sense-data . ولكنه يختلف عنهم في أنه لا يشير المشكلة التي يثيرونها وهي صلة المعطيات الحسية بالأشياء المادية الخارجية : لا يشير إليها ويتجاهلها ، لعل مرد تجاهله أنه ينكر التفرقة بين الظاهر والحقيقة ويرى أن المدرك هو الواقع والحقيقة ، وتقترح لك كتاباته - وإن لم يصرح - أن المعطيات الحسية هي الأشياء المادية ، لكنه يقول في مواضع متفرقة من الكتاب أن الانطباعات الحسية لا يستقبلها العقل فقط وإنما يضيف إليها مقولات من عنده - وبذا يذكرنا هذا الموقف بموقف كمنط وإن كانت المقولات عند الفيلسوفين مختلفة . يقول وابتدأ في هذا الفصل أن العقل ليس مجرد مستقبل للانطباعات وإنما يضيف إليها من عنده أشياء هدفها تفسير تلك المعطيات . ويحتاج وابتدأ إلى تفسير المعطيات لأنها معطيات الواقع الحاضر ولا صلة لها في ذاتها بماض أو مستقبل . وتفسيرها هو ربطها بتاريخها من الماضي إلى الحاضر والمستقبل . ويتضمن تفسيرنا للمعطيات عنصر الانفعال والغرض - ويقصد بالانفعال هنا اهتمامنا بشيء معين في مجال الإدراك دون غيره ، ورغبة إليه ، أو إقبال على معرفته ، أو عزوف عنه ، أو شعور بالرضا لمعرفته ، أو قلق واستغراب منه وما إلى ذلك . ويمكن ربط فكرة التفسير هذه بفكرة المقولات التي سبق أن أشرنا إليها بقولنا إن مقولة ساسية من مقولات الفكر عند وابتدأ فكرة الاتصال والترابط الوثيق interrelatedness الفكر الإنساني متصل مترابط المضمون ، وعالم الطبيعة عالم متصل مترابط الأجزاء .

ينتقل وابتهد إلى القول بأنه غير مقتنع بالإدراك الحسى وحده كمصدر للمعرفة ، والسبب في عدم رضاه فرض ميتافيزيقى هو أن بين أجزاء العالم اتصالاً وترابطاً وثيقاً ، وبين الأفكار اتصال وترابط وثيق ، وبين عالمى الأشياء والفكر نفس الاتصال . يعتقد وابتهد أن المعرفة تفترض وجود موضوعاتها مستقلة عن العقل العارف وسابقة على عمالية الإدراك والمعرفة ولكنه يعتمد في نفس الوقت أن الخبرة الإنسانية لا يمكن تصورهما إلا إذا كانت الصلة بين الذات العارفة وموضوعات المعرفة صلة تضائفة أى لا يمكن فهم أحدهما دون وجود الآخر . والخبرة الإنسانية تتطلب تحديد موقفنا من تلك الذات . والإدراك الحسى وحده لا يساعدنا على فهم تلك الذات .

هناك إذن إدراك غير حسى non-sensuous perception وهو ما يرى وابتهد أنه يوصله إلى نظرية عن الكوجتو أو الوعي بالذات أو ما درج الفلاسفة منذ أيام جون لوك على تسميته « بالذاتية الشخصية » Personal Identity . يقول إن أفضل مثل على الإدراك غير الحسى هو معرفتنا بالماضى المباشر : لا يشير وابتهد إلى ذكرياتنا عن حوادث حدثت لنا في يوم مضى أو ساعة أو دقيقة مضت ، وإنما يقصد بالماضى المباشر هنا إلى ذلك الجزء من الماضى الذى يمتد بين عشر ثانية ونصف ثانية مثلاً . هذا الخط الضيق من الماضى مضى حقاً . ولكن لا زال في وعينا وشعورنا . هذا الإدراك ينطوى على شعورى بوجودى ، هذا الوعي بذلك الجزء من الماضى أساس وجودى الحاضر . ويقصد وابتهد بالشعور بالذات ، الاتصال المباشر فى الوجدان الذى يثبت وجود الذات : إن الشعور الذى أعانيه فى الوقت الحاضر عن خبرة ماضية هو الآن معطى ولكنى لا أستطيع أن أعزله عن الماضى المباشر . إن الشخص الغاضب فى لحظة سبقت يعانى انفعال الغضب انفعالا غير حسى بمعنى أنه لا يدرك

شيئاً بالحواس الخمسة - يعانها بطريقة تجعل الخبرة الماضية معطى حاضراً . ويشير وابتهد هنا إلى هيوم في تمييزه الانطباعات عن الأفكار بدرجة الوضوح والقوة والحيوية . إنك لن تستطيع أن تفصل الماضى المباشر عن الواقع الحاضر لأن كليهما يتصف بدرجة عالية والقوة والوضوح والحيوية . اتصال الماضى المباشر بالواقع الحاضر بهذه الطريقة يثبت الشعور بالأنا .

ويعرّن وابتهد اتصال النفس بمبدأ الاتصال فى الطبيعة ، ويقصد به النظر إلى العالم مؤلفاً من الكثرات وبروتونات وفوتونات وحركات موجية واشعاعات ، وكلها صور من الطاقة تسبح عبر المتصل المكافئ الزمانى . وليس العالم مؤلفاً من أشياء مستقلة الواحد منها عن الآخر ؛ وكما معين من الطاقة يبدو فى لحظة حاضرة إنما ينتقل إلى المتصل المكافئ الزمانى من طاقات ماضية سابعة وهو متخذ طريقه إلى المتصل فى المستقبل ؛ ويجرى الطاقة أحد الفصول الممتازة فى نظرية الديناميكا الكهربائية التى أرشدنا إليها كلارك ماكسويل .

يصادر وابتهد على أن الاتصال الموجود فى العالم الطبيعى ما هو إلا تجزيه للاتصال الموجود فى الذات المدركة ومن كليهما يتألف اتصال الخبرة الإنسانية : وينتهى الفصل بإشارة خاطفة إلى الجانب الفسيولوجى والجانب العقلى من الإدراك الحسى وإشارة خاطفة إلى ثنائية البدن والعقل ، فيقول إنه ما من شك فى أن للإدراك الحسى جانباً فسيولوجياً يتمثل فى جهاز المخ وصلاته بأعضاء الحس ولكن العمليات العقلية لا يمكن تفسيرها بالأساس الفسيولوجى فحسب ويقرر وابتهد أن ليس لدينا امكانيات الوصول إلى نظرية من الإدراك الحسى تحدد لنا كيف ينتقل الانطباع من المخ إلى معطى حسى ، وفى إشارته إلى الثنائية يفضل استخدام تعبير « ثنائية البدن والشخص » على « ثنائية البدن والعقل » فيقول إنه لا تميز بين البدن والشخص وأساس علم التمييز فى نظره هو أن البدن جزء من العالم الطبيعى الذى

تصوره مؤلفاً من حوادث مترابطة ترابطاً وثيقاً ومتصلة ، وكذا الأنا كما قلنا . فكلمة « شخص » إذن تدل على كيان واحد لا على عنصرين متميزين .

الباب الرابع

الحضارة :

نجتزئ من الباب الرابع أهم فصوله وعنوانه « الحضارة » . يرى وايتهد أنه يجب أن يتوفر عنصران أساسيان لكي تنتقل الأفراد والجماعات من حالة بدائية إلى حالة متحضرة ، أو من مستوى حضارى إلى مستوى أعلى منه ، هما القدرة على التطور في مقابل الثبات - ثبات النماذج الفكرية وثبات الأنماط السلوكية السائدة ، والثبات منطوق على الجمود ، والاستعداد للمغامرة أو المخاطرة في الفكر والسلوك . يتحدث المؤلف عن هذين العنصرين متبعاً الخطوات التالية .

يصادر وايتهد على أن شعوب أوروبا شعوب متحضرة منذ ستة قرون مضت على الأقل ، ولكن ترجع أصول تلك الحضارة إلى ثلاث حضارات كبرى سابقة هي حضارة الشرق الأدنى والحضارات اليونانية والرومانية . لقد نظرت أوروبا في بداية حضارتها الحديثة إلى تلك الحضارات نظرتها إلى مثال عليها أن تحاكيه ، وخاصة حضارة المدينة الأثينية في أوج عزها . ولكن أوروبا الآن لم تعد تحاكي مدينة أثينا فقد اكتسبت عبر التاريخ معارف جديدة في مجالات العلم والقانون والطبقات الاجتماعية والفكر الفلسفى ، كما أن نهضتها الصناعية رفعت أوروبا عن مستوى القدماء درجات عظيمة . ويشير وايتهد كذلك إلى أننا لو ظللنا نحاكي الحضارة اليونانية القديمة لكان مجتمعنا راكداً ساكناً متأخراً : لا يريد القول بأن اليونان كانوا متأخرين في مستوى حضارتهم ؛ بل على العكس فقد كانوا يؤلفون مجتمعاً حياً دافق النشاط

غزير الإنتاج ، إذ أشرقت عندهم التأملات والمخاطرات وحس التجديد ، ولكن يشير وايتهد بعلم مما كانتا اليوم لأثينا إلى أن الحضارة القديمة كانت تقسم بسمات رئيسية تقلدنا لما يدعونا إلى التأخر ، وتتلخص تلك السمات في أن كان لهم مثل أعلى يريدون بلوغه ويرون فيه كمال الفرد والجماعة ، والمثل الأعلى يتضمن كمالاً ، ويتعارض بلوغه مع التطور والحركة . ويرجع تلك السمة إلى أصولها الفكرية ويخص بالذكر نظرية المثل الأفلاطونية ومنطق أرسطو . كان أفلاطون يعلم أنه يجب علينا أن نأمل المثال لتقليده قدر الطاقة وتقليدنا له بلوغ الكمال ، وليس بعد بلوغ الكمال سعى جديد . ومنطق أرسطو - فيما يرى وايتهد - أقيم على تصورهِ للجواهر الأولى وهذه الجواهر كائنات ثابتة قد تتلقى كميّات مختلفة وقد ترتد تلك الكميّات عن تلك الكائنات لتحل فيها كميّات جديدة ولكن الجواهر مع ذلك ثابتة لا تتغير . ويقرن وايتهد جون لوك بأرسطو في هذا السياق فيقول عن لوك إنه تصور العقل صحيفة بيضاء تتلقى ما يأتي لها من خارج ولا فاعلية له في الإدراك ، ويقول عن لوك وأرسطو إنهما يتفقان في تصور أن الجواهر الأولى كائنات ثابتة مستقل بعضها عن بعض لا يدخل أحدهما في تكوين الآخر .

أما ما يراه وايتهد فهو الإقلاع عن فكرة المثال الثابت الذى نحتديه ، والإقلاع عن تصور مثال الفرد ومثال للسلوك الفاضل ومثال لشكل الدولة وما إلى ذلك . يعتقد وايتهد بالحركة الدائبة التى تصعد دائماً دون توقف عند حد محلود أو خطة مرسومة ، ويعتقد أن الماضى خالده ، إذ قبل أن يصبح ماضياً يبت عناصره فى الحاضر ويقذيه ويخرج الحاضر شيئاً جديداً ولكن به بعض عناصر الماضى الذى انقضى ، وما فعله الماضى فى الحاضر يفعل الحاضر فى المستقبل ، وهكذا إلى غير نهاية . ينطبق هذا التصور الحركى على عالم الطبيعة المادية وعلى الحضارة الإنسانية : لا تستطيع تقييم حضارة لمجتمع

الأدنى وادى النيل وبلاد ما بين النهرين ، وقد توغل في بحر ايجيه ثم غرب البحر الأبيض . تقوم أهمية الشرق الأدنى لدينا في اعتباره مصدراً للحضارة أوروبا الحديثة « (ص ١٦-١٧) (١) .

« إن تاريخ الحضارة في العالم القديم تاريخ تطور داخلي لأربع مناطق كبرى تحيط بآسيا هي الصين والهند والشرق الأدنى وأوروبا ؛ ولا يمكن فهم تاريخ تلك المناطق منعزلة عن دراستنا لاحتكاك بعضها ببعض مثال ذلك أن العصر اليوناني - الروماني يبين لنا أن المدنية القديمة للشرق الأدنى أدت إلى نشأة الحضارة الأوروبية الحديثة ، كما يبين أن تلك الحضارة الأوروبية انطوت على استغلالها وتميزها من النظام الاجتماعي الذي استمدت حضارتها منه . انهيار الحضارة القديمة مأساة تاريخية ، رمزها سقوط الإمبراطورية الرومانية ؛ وسبب ذلك السقوط هو أنها ارتدت في نظامها الاستعماري إلى مثل شرقية » . (ص ٩٤) .

« لننظر في تباين وجهات النظر في الحضارة الكلاسيكية للبحر الأبيض - في مجال النظرية السياسية - ولنلاحظ الخلاف بين بركليس وكليون ؛ أفلاطون والإسكندر الأكبر ؛ ماريوس وسلا ، شيشرون وقيصر ؛ بالرغم من اختلافهم فإنهم متفقون في فكرة أساسية تعتبر قاعدة لكل نظرياتهم السياسية . كان هنالك (في الحضارات الهلينية والهلينية المتأخرة وهي ما أطلقنا عليها الحضارة الكلاسيكية) فرض افترضه الجميع وهو أن وجود عدد كبير من العبيد ضرورة لازمة للقيام بالخدمات التي لا تليق بالرجل الثرى الذي بلغ درجة عالية من المدنية . وبمعنى آخر لم تكن الجماعة المتحضرة في ذلك العصر بقادرة على الاعتماد على نفسها ؛ كان يجب أن تدخل قاعدة من البرابرة في

ما في زمن ما دون أن ترد أصولها إلى ماضٍ بعيد أو قريب ودون أن تربطها بما قد يترتب عليها في المستقبل القريب أو البعيد ، وكلما نبذنا فكرة المثل الأعلى الذي ينطوى على الجمود والركود وكان الصعود أبداً هو شعارنا ، انتقلنا من مستوى حضارى إلى آخر أعلى منه . والعنصر الثاني الذي يدفع إلى التحضر هو عنصر المغامرة . الاتجاهات المحافظة أبداً بشير بالتدهور والتأخر ، وحب التقليد دون ميل إلى التجديد رمز البدائية . تبلغ الأمة قمة حضارتها كلما زادت تجاربها الجديدة - تجربة أفكار جديدة تدفع إلى نماذج من السلوك جديدة . ويقصد وابتعد بالمغامرات الفكرية تلك الأفكار التي تسبق الحوادث وتطلب أن تتحقق ، ولا بأس من أن يكون خيالنا واسعاً في التفكير إن تحقق كله كان خيراً كله ، وإن تحقق جزء منه كنا أمة في سبيلنا إلى التقدم . قبل أن يبحر كولومبوس إلى أمريكا كان يحلم ببلوغ الشرق الأقصى وبرحلة حول العالم . لم يصل كولومبوس إلى الصين ولكنه اكتشف أمريكا .

نصوص مختارة:

« إن القطاع من تاريخ الإنسانية الذي يركز فيه هذا الكتاب اهتمامه مختص بانتقال الحضارة من الشرق الأدنى إلى غرب أوروبا . وموضوع البحث مقصور على بيان فكرتين أساسيتين أو ثلاث لها فاعليتها ؛ وقد تكونت الحضارة من تأثير تلك الأفكار . يمكن تتبع تلك الأفكار بإيجاز في عالم الشرق الأدنى القديم حتى اليوم . لا حدود ثابتة لأي حضارة من حيث حدودها المكانية أو الزمانية أو سماتها الرئيسية ؛ ونغوص ذلك التحديد بميز الحدود الشرقية لأوروبا كما يميز حدود الشرق الأدنى ذاته تلك الحدود التي تذبذبت بمضي القرون . فقد وصل الشرق الأدنى في آخر مظهر من مظاهر عظمته إلى المحيط الأطلسي ، وفي مرحلة سابقة من مراحل عظمته - قبل عصر اليونان - شمل الشرق

(١) أرقام الصفحات هنا من الطعة الآتية من كتابنا :

A. N. Whitehead, Adventures of Ideas, published in Pelican Books, 1942, Middlesex.

البناء الاجتماعي لكي تقوم القمة المتحضرة : مكان هذا
الفرض عاماً في الحياة العملية وفي تصورات الناس ،
لمرجة أننا نظن أنه قائم على سبب وجيه لتكوين المظاهر
المبكرة للحياة المتحضرة : أراد المصريون الطوب
والأحجار فاسروا اليهود . : ٢٠ (ص ٢١) .

« قد أمدنا الفكر اليوناني بكوزمولوجيا منافسة
(لكوزمولوجيات الشرق الأدنى) في صورة النظرية
الذرية كما أشار إليها ديموقريطس ، وجعلها أبيقور
مذهباً منظماً ، وشرحها لوكريتيوس شرحاً وافياً في
صورة شعرية . العالم - كما يراه لوكريتيوس - سبل
لا متناه من الجزئيات الذرية ، ساعية في المكان ، تميل
أو تنحرف ، وتلتصق ، وتباعد في مسيرها ، ثم تلتقي
من جديد . إن الاختلافات الكيفية - كما ترى هذه
النظرية - مجرد تعبير لإحصائي للنماذج الهندسية لتلك
المسيرات المتلاقية ، وهي نتيجة ذلك الانحراف ومعها
اختلاف الأشكال في عدد محدود .

وقد التجأ أفلاطون ولوكريتيوس إلى الهندسة ،
إذ لجأ أفلاطون إلى الأشكال الصلبة المنتظمة ،
ولوكريتيوس إلى أشكال المسيرات والأشكال اللامعينة
للذرات ، وقد أكد العلم الحديث اتجاههما العام .
ويبدو أنه كان أمراً ضرورياً أن ينظر أبيقور للمكان
والحركة نظرية مبتازيقية سطحية ، عرضها نيوتن في
« المبادئ » فيما بعد . وقد كان لنظرية أفلاطون في
المكان كما ذكرها في « طيماوس » عمق مبتازيقي ، ومع
أن نظريته في المادة كانت عارية عن أي صورة هندسية ،
إلا أن لها صلات بنظرية الخلاء عند لوكريتيوس .
ولو كان هذا الأخير قادراً على شرح أعمق لأبيقور
لكان وجد أن من الضروري أن يربط الخلاء بتلك
الصور الهندسية التي أنكرها أفلاطون على مادته المجردة
وأنكرها كذلك أرسطو على مادته » (ص ١٤٥) .

« ... » وما قد وصلنا إلى عصر العقل وعصر
حقوق الإنسان . لقد صنع هذا العصر الفرنسي العظيم

فروض العالم المتحضر وتناول التأمل والعلم والتفانيا
الاجتماعية . ويرجع هذا العصر إلى الفكر الإنجليزي في
القرن السابع عشر الذي تمثل في فرنسيس بيكون ولاحق
نيوتن وجون لوك ، كما اكتسب ذلك العصر العظيم
قوته من الثورات الإنجليزية . وقد احتفظت الأساليب
الإنجليزية دائماً بعزلتها في جزيرتها ، ولكن الفرنسيين
وسعوا الآفاق ووضحوا الأفكار وأشاعوها في
العالم » (ص ٢٩) .

« كان موقف نيوتن أكثر نفعاً في تبرير المناهج
اللازمة للحالة التي كان عليها العلم في ذلك الوقت
(القرن الثامن عشر) والجيل التالي له . لقد اعتقد
نيوتن بالصورة الساذجة لنظرية لوكريتيوس في الذرات
المادية وللتصور الساذج للقانون كأثر للإرادة الآلية :
إن كوزمولوجيا نيوتن سهلة الفهم صعبة التصديق ،
وكان يوجد في الوقائع ما يبرر استمرارها لمدة قرنين
من الزمن ، ولذا كانت النظرية الصادقة لنفس المدة ،
وسوف ينظر إلى نظريته دائماً على أنها نسق من الأفكار
واضح متميز ، ولها مجالها الواسع في التطبيق » (ص
١٥٦) :

« إن الخدمات التي أداها نيوتن بنسقه الطبيعي
للإنسانية لا تقدر . لقد ألف بين أفكار مشتقة من
أفلاطون وأرسطو وأبيقور في إطار فكري منسق
متسق يشرح عدداً هائلاً من الوقائع الملاحظة ، ومن
ثم فقد مكن الناس من الوصول إلى سيطرة جديدة على
الطبيعة : ما كنا نطيعه في الماضي ونقف أمامه موقف
المتفرج أصبحنا الآن نوجهه . ولكن كوزمولوجيا
نيوتن قد انتهت في نهاية الأمر . وتمتد قصة الانهيار
قرناً من الزمن أو تزيد ، كان العلماء في الجزء الأكبر
من ذلك الزمن لا يشعرون أن الأفكار التي يقدمونها
فكرة بعد فكرة تولف نسقاً من الأفكار لا يتسق وأفكار
نيوتن ، وهذه ما كانت تسيطر على عقولهم وتشكل
طريقهم في التعبير . تبدأ القصة بالنظرية الموجبة للضوء

ونتهى بالنظرية الموجبة للمادة (ص ١٨٥) :

« إن أسس فهمنا للنظرية الاجتماعية - أى فهمنا للحياة الاجتماعية - هى أن الإبقاء الجامد على فكرة الكمال غير ممكن . وتمتد جذور هذه البدئية فى طبيعة الأشياء . على الإنسانية أن تختار النهوض أو السقوط . إن الاتجاه المحافظ البحت مضاد لطبيعة الكون . وتستلزم هذه النظرية الأخيرة (العملية الصاعدة لا الثبات الراكذ) تبريراً حيث قد تنكسر بها الأجيال المتعلمة الآخذة عن الفكر القديم .

وتقوم النظرية على ثلاثة مبادئ ميتافيزيقية . أحدها أن الماهية الحقيقية لأى موجود واقعى - للوجود التام - هى العملية الصاعدة : ومن ثم يمكن فهم كل موجود واقعى بالقياس إلى ضرورته وفنائه : ليست هنالك نقطة وقوف يصل إليها الوجود وعندها يسكن . . . إن العكس هو الصحيح .

وفكرة الثبات - وهى ما ننكرها هنا - مأخوذة من مصدرين فى الفكر القديم . لقد خدع أفلاطون فى محاوراته المبكرة بحال الرياضيات فنصور عالماً سامياً من المثل كاملة أبداً لا تغير فيها . . .

ولقد أدخل أرسطو أغلوطة الجمود بتصور آخر أثر على كل الفلسفات التالية . لقد تصور الجواهر الأولى أسساً ثابتة تتلقى صفات وكيفيات . ونجد فى مجال الخبرة الإنسانية صورة جديدة لنفس التصور فى تشبيه جون لوك للعقل بأنه « حجرة فارغة » تستقبل الأفكار التى ترد إليه : ومن ثم لم يتصف الوجود عند لوك بالعملية الصاعدة وإنما هو الاستقبال الراكذ للعملية الصاعدة فى علم الطبيعة . والجوهر الأول عند أرسطو ولوك لن يكون عنصراً يدخل فى تأليف طبيعة جوهر أول آخر : . . . ولذلك كان ارتباط الأشياء الواقعية بصورتها المختلفة مشكلة لكل الفلاسفة المحدثين - سواء فى الميتافيزيقا أو نظرية المعرفة . ويرجع فساد المنطق الأرسطى - بما به من توجيه الفكر الميتافيزيقى إلى الأسماء والصفات - إلى إهمال حروف الجر وحروف العطف : وقد تضمن هذا الكتاب إنكار هذه النظرية الأرسطية . إن العملية الصاعدة أبداً هى ذاتها الوجود ، ولا تستلزم وجوداً ثابتاً سابقاً . كذلك العمليات الصاعدة التى استمرت فى الماضى وحل بها الفناء إنما تعمل فى طبيعتها مصدراً معقداً لكل وجود جديد .



سيجفريد بجان جيرودو

بمقام
الدكتور كالك فريد

أستاذ اللغة الفرنسية وآدابها المساعد بجامعة عين شمس

قام ببعض الأسفار ثم عاد إلى فرنسا في سنة ١٩٠٧ وعمل سكرتيراً لمدير جريدة «الماتان» أي «الصباح» الفرنسية حيث أخذ ينشر سلسلة من المقالات الأدبية والقصص الصغيرة ويشرف على صفحة الأدب في هذه الجريدة الفرنسية الكبيرة . وتعرف في تلك الأثناء بالناشر الشهير «جراسيه» الذي نشر له سنة ١٩٠٩ أول مجموعة باسم الريفيات . ثم تقدم جان جيرودو إلى مسابقة السلك السياسي سنة ١٩١٠ ونجح فيها ، فظل يعمل بوزارة الخارجية الفرنسية منذ تلك السنة حتى سنة ١٩٤٠ ، ولم يتول أي عمل دبلوماسي في الخارج ؛ وربما كان هذا الإجحاف من العوامل التي دفعته إلى أن ينزعز بفكره وإحساسه عن واقع الحياة ليخلق بخياله عالماً خاصاً به وإن لم يمنعه ذلك من أداء ضريبة الدم في سبيل الدفاع عن وطنه ، فقد اشترك في الحرب العالمية الأولى وجرح فيها مرتين ، وقبيل نهايتها في سنة ١٩١٧ ، بدأ ينشر مذكراته عنها كجندى اشترك فيها وخبر حوادثها ، ويتميز أسلوبه في هذه المذكرات بطابعه الخاص ، وهو إخفاء المعاني الجادة وراء أسلوب ظاهره المرح ، وإبراز المأسى والمواقف المحزنة في صورة ظاهرها المزحل والفكاهة . وقد أوحى إليه

عندما مثلت مسرحية سيجفريد لأول مرة على مسرح الشانزليزيه بباريس في ٣ مايو سنة ١٩٢٨ ، كان المؤلف المسرحي جان جيرودو قد تجاوز الخامسة والأربعين من عمره . فقد ولد في بلدة «بيلاك» بمقاطعة فيينا العليا بفرنسا في ٢٩ أكتوبر سنة ١٨٨٢ . وهو لا ينتحل الأعذار لتبرير عدم ارتياده المدن الكبرى قبل بلوغه سن الرشد . وقبل أن تفصل تاريخ حياته يجب أن نوضح أنه لم يفصح بشيء عن أسرته أو طفولته ، ولا نجد في مؤلفاته إلا التذر اليسير عن ذلك ؛ وقد توفي دون أن يكتب لنا سيرة حياته . بيد أن أباه «ليجييه جيرودو» كان يعمل موظفاً بمصلحة الضرائب ، وقد تلقى جان دراسته في ليسيه «شانوروز» ثم في ليسيه «لاقانال» . وقد أحب الثقافة الألمانية منذ دراسته الثانوية بفضل أستاذه شارل أدلر . ثم تعمق فيها في مدرسة المعلمين العليا التي قضى فيها عامي ١٩٠٣ و ١٩٠٤ . وتلمس جلياً إلمامه بالروح والثقافة الألمانية والعلاقات بين بلاده وألمانيا في قصة سيجفريد ومقاطعة ليموزان وفي مسرحية سيجفريد كما سنوضح ذلك فيما بعد . ولما أتم دراسته الجامعية ، تولى التدريس بعض الوقت حيث ازداد علماً وتعلقاً بالثقافة الألمانية . وقد

هذه الحرب بتأليف بعض كتب تذكر منها «أمريكا الصديقة» (١٩١٩) وكتاب «كليبو المعبودة» الذي أصدره سنة ١٩٢٠ . وكليبو هذه هي ربة المجد في الأساطير اليونانية القديمة ، وهي ربة يسخر منها جيرودو لأنها تحسب المجد فيما لا يجد فيه ، كمجد الحروب وسفك الدماء . وعاد جيرودو إلى العمل في وزارة الخارجية الفرنسية حيث تولى الإشراف على إدارة المشروعات الفرنسية في الخارج ثم إدارة الصحافة فيها . وقد أتاحت له الفترة التي قضاها في السلك السياسي فرصة التعرف بالظروف الدولية وعلى كثير من الشخصيات المختلفة النوازع والميول . فأتخذ من بعضهم مادة لتأليف الروايات والقصص الطويلة التي أخذ يحلل فيها بعض من اختبرهم نذكر منها «مدرسة غير المكترئين» (١٩١١) و«سيمون العاطفي» (١٩١٨) و«سوزان والمحيط الهادئ» (١٩٢١) . وتوضح لنا القصة الأخيرة منهج جيرودو الشعري في قصصه وخلاصتها أن سوزان فتاة في مقتبل العمر كانت على ظهر سفينة تعرضت للفرق ، ونجت عنلما ألقت بها الأمواج إلى جزيرة مجهولة في وسط المحيط لم يجد بها إلا أنواعاً شتى من العصافير عاشت بينها في نعيم ما شاء الله لها أن تظل حتى طرق سمعها يوماً ما صوت طلقات مدفع فارتفعت ، وتذكرت الحرب ، وفزعته لذكرها ، وإذا الأمواج تقذف بجثة أحد ضحايا الحرب على شاطئ جزيرتها . وترى سوزان هذه الجثة فتعصرها الآلام عسراً ، وتذكر مآسي البشر ونمحي من نفسها بهجة ذاك الفردوس الذي نعمت فيه طويلاً . تلك هي القصة في مجموعها لكن الكاتب يصور خلالها تصويراً شاعرياً مظاهر الطبيعة وحالات النفس البشرية ، ويعمّن في التصور والخيال حتى تتكامل له تلك القصة الطويلة .

وتلا هذه القصة بقصة «سيجفريد والليموزيني» (١٩٢٢) و«جوليت في بلاد الرجال» (١٩٢٤)

ثم بللا (١٩٢٦) و«اجلتيين» (١٩٢٧) فضلاً عن عدد كبير من القصص الصغيرة .

كانت قصص جيرودو خالية تقريباً من الأحداث وتسودها روح الفكاهة المرحّة كما كانت شخصياته أشباحاً رشيقة وانعكاسات لنفسه واختباراته وأحلامه واحتجاجاته مما عرض هذه القصص لمناقشات حامية ، حيث نرى بعض النقاد لا يرون فيها إلا مهارة عقلية ولعباً بأسلوب مبتغز يقى يعبر عن إرادة الكاتب في خلق عالم خاص به لا يخضع إلا للفن والهوى الذاتي . وفي سنة ١٩٢٧ نشر جيرودو بضعة صفحات من قصة «سيجفريد والليموزيني» في صورة حوار : وتتلخص هذه القصة في أنه في سنة ١٩٢٢ ، اطلع صحفي فرنسي في مجلة ألمانية على مقالات بتوقيع «س . ف . ك» فوجدها عظيمة الشبه بمقالات كتبها قبل سنة ١٩١٤ أحد أصدقائه الباريسيين المدعو «جاك فورستيه» الذي اختفى في بداية الحرب . ولذا عزم أن يحل هذا اللغز مستعيناً بأحد أصدقائه الألمان المدعو «فون زلن» الذي التقى به في باريس ودعاه لزيارة منطقة «البافير» بألمانيا ، وهناك ثبت له أن فون كليست صاحب المقالات التي بتوقيع «س . ف . ك» والذي يراجع الآن الدستور ليس سوى جاك فورستيه ، وعرف أنه وجد في بداية الحرب في ساحة القتال عارياً مشرفاً على الموت فاقدّاً ذاكرته . نجح هذا الصحفي في أن يلتحق بخدمة سيجفريد كمدرس للغة الفرنسية . وبعد عدة ملاقات ، استطاع أن ينتزع سيجفريد من ألمانيا ويعيد إليه شخصيته ووطنه الحقيقيين .

لاقت هذه القصة نجاحاً طفيفاً . وقد استخلص منها جيرودو مسرحيته الشهيرة «سيجفريد» التي أغراها المخرج والممثل الفرنسي الكبير «جوفيه» بكتابتها للمسرح ثم قدمها جوفيه للجمهور الفرنسي على مسرح الشانزليزيه سنة ١٩٢٨ ، فشجع نجاحها العظيم جيرودو على الاستمرار في كتابة المسرحيات بعد أن كان إنتاجه

الأدبي قاصراً على الفن القصصى . ولقد نفى جرودو مسرحيته من استطرادات وتفصيلات القصة كما غير وبدل وأضاف في الشخصيات الأساسية . إذ بينما نجد في القصة أن الشخص الذى يستدعى إلى ألمانيا لمحاولة إيقاظ ذاكرة سيغفريد هو أحد أصدقائه نجد في المسرحية أن من يقوم بهذا الدور هو عشيقه جاك فورستيه التى تعتبر أقدر من غيرها في تحريك ذكرياته وبعث ذاكرته بفضل فئات الحياة الأليفة التى عاشها معاً قبل اختفاء فورستيه في الحرب . وتشجيعاً لها على القيام بمهمتها ، وقع الاختيار على المدعو « روينو » ليصطحبها في رحلتها إلى ألمانيا . . .

تتكون مسرحية سيغفريد من أربعة فصول . وأن سيغفريد له تاريخ طويل في الأساطير والآداب الألمانية وهو يجمع بين الشجاعة والحكمة ، وإن يكن الأدباء والفنانون الألمان قد غلبوا أحد الجانبين على الآخر عبر القرون طبقاً لتغير الروح العامة للشعب الألماني . وقد أضفى عليه الموسيقى الألماني « فاجنر » جلالة وعظمة في الأوبرا التى تحمل اسمه التى جعلت من سيغفريد رمزاً للبطولة الجرمانية الخالدة . وأشاعت هذه الأوبرا اسم سيغفريد في العالم كله ولذا لم يكن غريباً أن يطلقه جرودو على بطل مسرحيته وإن كان ليس له علاقة بالبطل الأسطوري الفجري .

في الفصل الأول ، يمثل المنظر مكتب انتظار فخماً حديثاً مطلاً على مدينة « جوتا »^(١) المغطاة بالثلوج التى تختفى أجراسها وقبابها في سماء ملبدة بالغيوم وإلى يمين الخليج يشاهد سلماً حلزونياً من الرخام الأبيض تخفيه الجدران . تدور الحوادث في مدينة جوتا بعد مضي ثلاث سنوات على هزيمة ألمانيا في الحرب العظمى الأولى . ويتمتع مستشار ألمانيا الجديد « سيغفريد » بشعبية عظيمة ويبدو في صورة البطل الوطني إذ أنه سيمنح البلاد دستوراً جديداً يعيد إليها عظمتها . ولكن بالرغم من

(١) مدينة ألمانية يسكنها حوالى ٤٦٠٠ نسمة وتقع في مقاطعة رينانيا .

هذا النجاح الذى أحرزه فإنه يعاني كثيراً من المرارة لإصابته في الحرب العالمية الأولى باصابة أفقدته الذاكرة وأنسته نسيه وماضيه واسمه الحقيقي . ولذا أخذ الناس يقلون « من أركان ألمانيا الأربع لكى يتعرفوا فيه على أحد أبنائهم الذى فقد في الحرب . ولا أحد يشبهه » . وكان يبدو أمام مرآته وكأنه يتساءل عما يجب ارتدائه ليكون أكثر شبهاً ومطابقة للملامح صباه ، ليسهل التعرف عليه . ولكن كل هذه المحاولات باءت بالفشل . وفي هذه الآونة كان خصمه السياسى المدعو « زلتين » يقوم من جهته بالتحري عن الحقيقة . وترجع هذه الخوصومة إلى أن زلتين كان يعتقد أن سيغفريد يقود ألمانيا في طريق مخالف لميولها واستعدادها الحقيقي . ونستشف ذلك من الحوار الذى دار بينه وبين ابنة خالته أيفا التى احتضنت سيغفريد وعلمت على وصوله إلى أوج المجد :
 زلتين : ألمانيا سيغفريد ! لى أراها نموذجاً للنظام الاجتماعى بإلغاء الممالك الثلاثين الصغيرة والإقطاعات والمدن الحرة التى كانت تصدر منها نفقات متضاربة في أرض الثقافة والحرية . ذلك النظام الذى يقسمها إلى أقاليم متساوية يكون همها الوحيد المزايا والتأمينات والرواتب . وبإيجاز يجعل منها أمة نظرية على غرارها ولكن دون ذاكرة أو ماض . هذا الابن المزعوم الذى يفتنى بالوراثة إلى محاسب وفيه قانون وصانع ساعات . إن إلزام ألمانيا بدستور تلميذك كالإزام تنين سيغفريد الحقيقي بابتلاع ساعة تغييه لتعريفه بالوقت .

أيفا : بفضل سيغفريد ، ستصبح ألمانيا قوية .
 زلتين : ليست ألمانيا في حاجة إلى أن تصبح قوية بل يجب أن تظل ألمانيا كما كانت من قبل أى قوة في غير الحسى ، عملاقة في غير المرئى . ليست تقوية ألمانيا مشروعاً اجتماعياً وإنسانياً وإنما يتطلب براعة شاعرية خارقة . ففى كل

مرة أراد الألمانى أن يجعل منها بناء حياً : هوى بناؤه بعد بضعة سنوات . . مع أنه فى كل مرة آمن فيها بموهبة بلده فى تحويل كل فكرة كبيرة أو بطولية خارقة إلى رمز أو أسطورة شيد عملاً خالداً . . .

ألم تبحنى عن أب لهذا الألمانى الذى لا أصل له ؟ . . ومن يدرينى أليس من الجائز أنه يلعب هو نفسه لعبة ؟

إيقا : أنك لحنون !

زلتين : إن شعبية سيجموند ترجع إلى غموضه . إن هذا الذى تنظر إليه ألمانيا كمخلصها ويدعى هو أنه مثلها ولد لها فجأة منذ ست سنوات فى محطة « فوز » دون ذاكرة أو مستندات أو أمتعة .

إن الشعوب كالأطفال تعتقد أن عظماء الرجال يأتون إلى العالم فى قطار . . إن فقدان الذاكرة قد أعطى سيجموند كل أنواع الماضى ، كل أنواع النبالة وأيضاً — وهو الأئزم لرجل الدولة — كل دناءة النسب . فليجد عائلة أو ذاكرة ، وسيصبح عندئذ ندأ لنا . واعتقد لأسباب وجيهة أن هذا الوقت ليس ببعيد .

أمكن لهذا الخصم السياسى أن يكشف حقيقة

سيجموند فسعى إلى التخلص منه بأن استقدم من فرنسا جنيفاف وهى سيدة فنانة فى النحت كانت عشيقة فورستيه واختلفت معه قبل نشوب الحرب بشهر واحد ، وذلك لكى توقظ فى نفسه ذكرياته الفرنسية وتعيد إليه وعيه بماضيه حتى يعود إلى فرنسا بعد أن تنكشف للشعب الألمانى حقيقته . وقد اصطحب جنيفاف فى رحلتها إلى ألمانيا صديق زلتن الفقيه الفرنسى فى اللغات واللهجات المدعو « روبينو » . وعلى أثر وصول هذا الأخير ، صارحه زلتن بكل شئ .

زلتن : هل سمعت ما يقال عن سيجموند ؟

روبينو : عن المستشار سيجموند ؟ رجلكم العظيم الجديد ؟ بالتأكيد : فصيته يعرفه كل الناس

فى أوروبا . فهو الذى يريد أن يمنح ألمانيا دستوراً الفودجى ، الذى تنعكس فيه روحها الحقة ، كما يقول أنصاره .

زلتين : وفورستيه ! هل تعرف « فورستيه » ؟

روبينو : الكاتب الفرنسى ؟ صديق جنيفاف الذى

اختفى ؟ كنت أحدث معها بشأنه منذ قليل .

لا أعرف إلا مؤلفاته الرائعة ! إنه هو الذى

زعم أنه قد رد إلى لغتنا وطباعتنا سرها

وحساسيتها ، كم كان محقاً ! فى كل مرة

أقرأ فيها قصة من رواية الورد (١) أصبر أكثر

اقتناعاً . . ادخال الشعر فى فرنسا والعقل فى

ألمانيا تكاد تكون المهمة نفسها .

زلتين : ويقوم بها الشخص نفسه .

روبينو : ماذا تقول ؟

زلتين : وجد سيجموند عارياً ، فاقد الذاكرة والنطق

بين مجموعة من الجرحى . أظن أن سيجموند

وفورستيه هما الرجل نفسه . . إذا قرأت

مؤلفات سيجموند ستجد أنها صورة من

مؤلفات فورستيه . إن الإلهام والأسلوب

وحقى التعبير كلها متشابهة .

روبينو : إن السرقة أساس كل الآداب ما عدا الأولى

التي هى على كل حال مجهولة .

زلتين : آه ! هؤلاء الفقهاء الفرنسيون ، يا لهم من

فقهاء فى الألمانية ! كنت أتعلم أن أفوز

بتأييدك بسرعة أكثر باستخداى الوسائل التي

تتفق وعلمك . وإن لم يكن فى الواقع منهج

كبار العلماء هو الذى قادنى إلى الحقيقة .

روبينو : لا أشك فى ذلك . إنها الطريقة الأكثر شيوعاً

وليست الأقل ثمرة وهى طريقة الوشاية المجهلة .

زلتين : تماماً ! زائر أجهل اسمه أخبرنى أن سيجموند

كان جاره فى العيادة وأنه ليس ألمانياً . كان

(١) قصة خيالية شهيرة من تراث العصور الوسطى .

قد قرأ اسمه على هوية شخصية وجدها في
النقالة مكتوباً عليها : جاك فورستيه .

وقد صارع روينو بدوره جنيف هذه الحقيقة
قائلاً « يعتقد زلتن أنه اكتشف أن سيجفريد الذي
وجد فيما مضى قون ذاكرة في ملجأ للجرحى ليس
إلا فورستيه » . وهكذا منذ البداية يعرف المشاهدون
حقيقة سيجفريد كاملة وإن كان هو ذاته يجهلها .

منه زلتن لقيام حرب أهلية للقضاء على أعداء
ألمانيا الحقيقيين « لأن البلاد كالفواكه بداخلها الديدان
التي تفسدها » . وصرح لروينو بأن لديها سيندلج بعد
يوم أو يومين وطلب معاونته . وذلك ليتخلص من خصمه
السياسي سيجفريد . ثم تمّ تقديم جنيف لسيجفريد
باعتبارها امرأة كندية ستتولى تدريسه اللغة الفرنسية .
ويبدأ الفصل الثاني بمحادثة بين روينو وجنيف .
وتبدأ هذه الأخيرة دهشة لأنها لم تكن تتصور « معبد
النسيان على هذا النحو » وللتغير الكبير الذي طرأ على
حجرة مكتب سيجفريد .

روينو : هل كان الحال أفضل عند فورستيه ؟

جنيف : العكس تماماً !

روينو : ماذا تقصدين بالعكس ؟ ألم يكن يملك
فورستيه كرسياً ومكتباً ؟

جنيف : كانت المقاعد على عكس هذه والمائدة عكس
تلك بل والنور عكس هذا النور أيضاً ...
يا إلهي أنهم يدعونه يكتب بالمداد الأحمر
وهو عمت ذلك أو السيجار ، انه يدخنه الآن
مع أنه ييفضه . إلى متأكدة أنهم أجبروه
لعمل الشينين اللذين يكرههما كثيراً : التنزه
في الشوارع عارى الرأس وليس الحمالات
... تشجع يا روينو ! سيلزمنا أن نخل
بعادات هذه المقرة .

وهكذا لمست جنيف أن تغيراً جذرياً طرأ على
حياة وعادات سيجفريد وبدأت تفكر أن مهمتها شاقة
للفاية . ولذا عندما سألتها روينو عما تنوى عمله . أجابته

بأنها لا تدري وطلبت مشورته وإرشاده لمعرفة أفضل
وسيلة لكشف السر لسيجفريد . فأشار عليها بالألا تتعجل
الأمر لأن أمامها مقسماً من الوقت .

بدأت جنيف تستعيد الثقة في نفسها عند رؤيتها
صورة زوجة « فرمير دي لفت » لأنه كانت لديها
سيجفريد صورة مشابهة لها في مكتبه بباريس :
و لا شك أنها الشيء الوحيد المشترك بين حياته السالفة
وحياته اليوم ، وعلى كل فلم يفقد أى شيء ما دامت
صورة هذه الهولندية الصغيرة قد وجدت السبيل للحاق
به وسط كل هذا الفراغ وهذه الفتاة » .

لما أتمت جنيف حديثها مع روينو ، إذ بسيجفريد
يدخل ببطء من جهة اليسار ويحببها تحية الصباح ثم يسألها
عن اسمها . وكان من الطبيعي أن يولى سيجفريد
عناية خاصة للإسم والنسب لأن هذا الموضوع يشغل
حيزاً كبيراً من تفكيره .

سيجفريد : كان الأفضل ألا أسألك من أنت !
فبسؤالي هذا بدالى كأنى سألتك عن كل
شيء . ويدلولى أن الإجابة عن كل شيء
هى باسم يليه لقب . فإذا استعدت يوماً
اسمى ولقبى فلن أجيب على أى سؤال
بغير ذكرهما . نعم ، إننى فلان . . نعم إنه
الثناء ، ولكنى فلان . . كم يحلو القول :
أن الجليد يتساقط ، ولكنى جنيف برات .
ويتخذ النقاش بينهما أحياناً طابعاً فلسفياً :

سيجفريد : والحياة : ما هى ؟

جنيف : إنها مغامرة مزينة بالنسبة للأحياء ووشىء
مستحب بالنسبة للموتى .

أخذ سيجفريد يستفسر من جنيف عن شعور
يخطبها فورستيه تجاه ألمانيا ، دون أن يدري أنه هو
وسيجفريد شخص واحد .

جنيف : كان يقول - على ما أذكر جيداً - أن
ألمانيا بلاد عظيمة وشعبها مجد متحمس ،
بلاد ذائعة الصيت فى الشعر : كثيراً

ما تنال فيها المطربة التي لا تحسن الفناء
مالا تناله المطربة التي تحسنه في بلاد أخرى
ولكنها بلاد شرسة وسفاكة للنماء وغليلة
القلب مع الضعفاء . .

سيجفريد : هل كان محدثك عن حيوية هذه
الإمبراطورية التي يرجع تاريخها إلى أكثر
من ألفي سنة وعن عظمة هذا الفن الذي
انغمست فيه وعن الحياة الصادقة لهذه
الجاهليين التي يصفونها في كل مكان بالرياء
وعما تتكشف عنه خبايا نفس وعظمة فن
هذا الشعب الذي يتهم بانعدام الذوق ؟

جنيفاف : كان يذكره بالخير أحياناً . وكان يهوى
كثيراً النغمات الثلاث لأغنية بنات الراين
وكان يحب تعلقكم بألمانيا . كان يقول أنه
ينقص ألمانيا في هذا القرن الذي لمعت فيه ،
أن تقلل من كبرياتها وتنظر إلى الحياة في
بساطة . وبدلاً من أن تصدر عن غرائرها
ونداء تربتها وماضيها ، نراها تزعم أنها قد
صنعت من نفسها نموذجاً جباراً يفوق
مقدرة البشر بفضل علم متحذلق وأمرأه
مصابين بمرض العظمة ، وبدلاً من أن
تصوغ - كما دتهن - صورة جديدة
للكرامة الإنسانية صاغت صورة للتعالي
والبؤس . هذا ما كان يقوله جاك ،
وكان يلوم أيضاً ألمانيا لتوجيهها الاتهامات
للجميع .

سيجفريد : هل كان يقول لك أننا نحن الألمان نتهمها
بعدة أشياء أخرى وأن الحكم الحقيقي عليها
انطلق منها غالباً ؟ هل كشف لك عن
الأسباب الحقيقية لهذه الحرب المروعة ؟
هل شرحها لك في صورتها الخافدة كما
يجب أن يكون الشرح وكأنها انفجار في
قلب يحترق غيظاً ؟

يوجه هنا جبرودو بعض النقد إلى ألمانيا إذ أن
موقف ألمانيا من بلاده كان شغله طوال حياته ، بحكم
أنه الموضوع الذي خرج به من تجربة حياته الكبرى وهي
اشتراكه في الحرب العالمية الأولى مع جيش وطنه في
محاربة ألمانيا . وسرى عندما نعرض لباقي المسرحية
كيف أنه يبدد العداوة التقليدية بين بلاده وألمانيا ويدعو
إلى روح المحبة والتصافي بين الشعبين .

أخذت جنيفاف تتقرب أكثر فأكثر من سيجفريد
ثم أخذت ترسم صورة واضحة لخطيبتها . فسألها عما إذا
كانت تحمل صورته ، فردت بالإيجاب . وقبل أن تبرز
الصورة دخلت ايضاً وأخبرت سيجفريد بأن المرشال
يطلبه ، فبقيت جنيفاف بمفردها لحظة مرتبكة وقد
كانت مراقبة دون أن تعلم . وعندئذ دخل الجنرال
دى فونجلوا وعرفها بأن أحد أجداده كان فرنسياً
بروتستانتياً طرد من فرنسا . ثم قال لها : « إني حضرت
فقط لأرجوك أن ترحلي دون انتظار عودة سيجفريد .
لا داعي للمناقشة . لقد حضرت متأخرة جداً لتأخذه
من ألمانيا ، كما لو كنت تريد أن تنزعني منها آل
فونجلوا . . . سيبقى أو سيموت » . وينتقل الحديث
بينهما بعد ذلك إلى ضرورة حب الوطن رغم كل
ما نقاسيه فيه ، وتعاتبه جنيفاف قائلة : « يجب ألا نصر
على الاعتماد بأن وطننا كان دائماً رقة ونعومة . . ومع
ذلك فاني أشعر نحو القرنين اللذين تجهلها يجب وعرفان
كبير للجميل . فقد كسبنا فرنسا » .

وفي المشهد الرابع من الفصل الثاني نرى زلتين وقد
قام بثورته واستولى بالقوة على مقر الحكومة والسلطة .
ثم نستمع إلى نقاش طريف بين القواد لمحاولة إيجاد
تعريف للحرب .

فاللورف : إن ما أريد أن أقوله لك يا ليدنجيه هو أننا
ما كنا لنضطر إلى وجودنا هنا لو أنه كان
يجيشنا في أوقات الشدة رئيس أركان
حرب آخر يختلف عن ذلك الذي ورثت
عنه ملكة التنكيت .

ليدنجيه : ما هي الرذيلة التي نكمت عليه بسببها ؟
فالدورف : رذيلته : إنه كان لديه تعريف خاطئ
للحرب . فالحرب ليست مسألة خطط
وذخيرة أو جراحة بل هي قبل كل شيء
تعريف يحددها كمعادلة كيميائية تعرضها
للتفاجع أو الفشل .

ليدنجيه : هذا رأي يا فالدورف وقد صح بالدليل
تعريف أستاذي . فهو الذي أنقذ فردريك
من الروس ولويزة من نابليون . إنني أذكر
هذا التعريف وأنا في موقف الانتباه : إن
الحرب هي الأمة .

فالدورف : هذا هو التعريف الذي خسرنا به الحرب !
وماذا تعني بالأمة ؟ هل أظن أنك تعني بها
ذلك الخليط من رجال مدفعية « بوتسدام »
والمصورين المزيين بالجرائد الاشتراكية
وفرسان الموت ومقاولي دور السينما وأمرائنا
وهودنا ؟

ليدنجيه : بل أعني هؤلاء الذين يفكرون ويعملون
ويشعرون في الأمة .

فالدورف : تعريفك ؟ انه زوج لأركان الحرب العظيم
مع الطبقات الدنيا في البلاد ، وما يدعو
إليه هو جعل إعلان الحرب حقاً ديمقراطياً
وإعطاء كل ألماني حق الاقتراع عليها .
وهذا التناقض ، نبحتم في جر الأمة كلها إلى
إدارة عملية كان ينبغي أن تبقى بين أيدينا ؛
لقد قمتم بحرب سلاحها ستون مليون سهم
ولكنكم فقدتم زمامها . وهذا هو خطر
الجمعيات العمومية . ومع هذا فأى نجاح
لم يكن قد أعد له لكم تعريف أستاذي
ومدرستي ! لقد كانت نصيحة عملية
ودرس همة ومثابرة .. الحرب هي السلم .
فونجلوا : (يتدخل في الحديث محتدماً) أنت محطى
يا فالدورف . لا شك أنني أقدر كل

ما عمله أستاذك من أعمال عظيمة بالرغم
من أنه كلف إدارة الامدادات بكل
ما لا يستحق الذكر من التواقة . إنني أقدر
أيضاً ما يحتويه تعريفك من أمور سليمة
ومريحة . وصدقني أن فكرة تمييز حالة
السلم عن حالة الحرب لم ييحبها أبداً أى
أركان حرب . ولكني لا أعرف إلا كلمة
واحدة معادلة لكلمة الحرب وهي :
« الحرب » ، التي تعتبر وحدها المعادل
الحقيقي في كل تعريف والتي يقوم عليها
تعريفنا يا فالدورف . هذا التعريف الذي
لم يندع ناخبينا كما لم يندع « بسمارك » .
وهو للمحارب مبدأ خلقي ونصيحة عملية
أيضاً في كل وقت وظرف وأعني به أن
الحرب هي الحرب !

فالدورف : خطأ ! خطأ ! إنه تكرر . كما لو كنت
تقول أن الجنرال دى فونجلوا هو الجنرال
دى فونجلوا .

فونجلوا : بالضبط ! وفي تعريفك هذا لي ، لا يوجد
تكرار وأنت نفسك تعرف ذلك بل إنك
تسمى الشيء بغير حقيقته كما لو اعتبرت
القائد النبىء مغفلاً ما دام ليس من أركان
الحرب الحقيقية .

موك : (عند دخوله) المستشار سيجفريد ينتظر
مساعدتكم في ملئ الطابق الأرضي .

وفي المشهد الخامس نلمس ازدياد تعلق سيجفريد
بجنتيفاف « إنني أرى الآن فيك ما لم أكن قد رأيته من
قبل ، ما لم أراه في أى شخص ، هذه الشفاء الحزينة
التي تربل الحزن بالابتسام ، هذه الجبهة المنكسة لتتقى
الضوء وكأنها جبهة كبش يتطاع كبشاً آخر . كل هذا
أراه من جديد ! »

وفي الفصل الثالث نشاهد منظر الفصل الأول مع
ادخال بعض التغيرات في ترتيب الأثاث وتعليق خرائط

هل الجدران . . الخ . تدل على أن القاعة قد استخلفت مركزاً لأركان حرب أثناء الثورة . في هذا الفصل ، تم القبض على زلتين فطلب من الشرطي المكلف بحراسته أن يقتاده إلى سيجفريد لأن لديه اعترافات يريد أن يقرأها له ، ثم صدر حكم بإعدام زلتين ولكن مجلس الشيوخ خفضه واكتفى بنفيه وترحيله خارج البلاد . فأرادت ايضا أن تحول دون مقابلة زلتين لسيجفريد ولكن هذا الأخير لاحظ ارتباطهما وأدرك أنها تكذب عليه ولذا تمسك بمقابلته .

سيجفريد : هل اكتشفت لقب عائلي ؟

زلتين : لقد اكتشفت أن من يحكم عقله ويتحدث بذكائه ويتدبر بحكمة ليس ألمانيا . . وعلى ايضا أن تواصل هذا المشهد .

ايضا : إني أحتقرك يا زلتين .

زلتين : إنه أول شعور تتبره دائماً الحقيقة يا ايضا . ستكونين أقوى مني إذا لم تكوني موضع الاحترار بعد قليل .

ايضا : إني لا أعرف شيئاً عما يتحدث عنه ، يا سيجفريد !

زلتين : ايضا تعرف كل شيء يا سيجفريد . عما يتعلق بوصولك إلى عيادتها واللهجة الخاصة لأنينك واللوحه التي كنت تحملها على ذراعك والخاصة بمجيش أجنبي ، يمكنها أن تشرح لك كل التفاصيل .

وبعد أن اعترف له زلتين بأنه ليس ألمانيا ، دار نقاش وحوار بينه وبين ايضا لتبر له بالحقيقة . وفعلاً أفرت بأنه عندما كان لا يعرف أية لغة ولا يقوم إلا بما نراه من حركات حيوان جريح ربما لم يكن ألمانيا . وكان من الطبيعي أن يلتقي بعد ذلك بجنيفاي ليتوصل إلى الحقيقة كاملة غير منقوصة ، وبدأ صراع عنيف في داخله لأن ألمانيا كانت بالنسبة له بمثابة عائلته ومزله وذاكرته . كان تاريخها هو شبابه الوحيد وأجدادها وهزائمها وأبطالها هم كل ذكرياته . كل هذا كان

بهبه ماضياً براقاً وأما الآن وقد أدرك أنه ليس ألمانيا لماذا سيحدث ؟

سيجفريد : فكري يا جنيفاي فيما لا يد . أن يشعر به صبي في السابعة من عمره^(١) عندما يتنكر له عظماء الرجال والمدن والأنهار ويدبرون له ظهورهم فجأة . لم ألد ألمانيا . كم هو بسيط . يكفي تغيير كل شيء . لم تعد أيام انتصاراتي هي « سودون » و « صادوا »^(٢) لم يعد يوجد في علم بلادى خطوط أفقية . لا شك أن الشرق والغرب سيتبدلان حولي ومن كنت أعتقد أنهم مثال الأمانة العظمى والشرف ربما يصبحون بالنسبة لي مثال الخيانة والفظاظة . . . يكفي أن أفكر في أحد هؤلاء العظماء الذين أعززتهم كثيراً ليظهر عني بضربة جناح .

جنيفاي : إذا كانوا حقاً عظماء ، ستراهم من وطنك الجديد .

وأخيراً اعترفت له جنيفاي بالحقيقة كاملة « أنت خطيبي جاك فورستيه . أنت فرنسي » .

ويعتبر المشهد السابع من الفصل الثالث من أهم المشاهد حيث يتجلى الخلاف والتعارض بين فرنسا وألمانيا في اختلاف اللهجة والأسلوب والحركات بين جنيفاي وايضا في الحوار الذي دار بينهما وبين سيجفريد ايضا : إذا كان جعلك مواطناً لي يعد جريمة فعفواً

يا سيجفريد (حركة مبهمه من سيجفريد) وإذا كان التقاطي لصبي مهمل يرتعد على باب ألمانيا وكساؤه بلطفها وتغذيته بقوتها يعد جريمة فعفواً .

سيجفريد : حسناً . . . دعيني .

ايضا : جميع القوانين كانت تهيك لنا ياسيجفريد : التنبئ ، الصداقة ، الختان . . . سهرت

(١) أمضى سيجفريد سبع سنوات في ألمانيا .

(٢) شاهدت هاتان اللديتان انتصارات ألمانيا رائحة .

عليك أسبوعين صباحاً ومساءً قبل أن
تعود إلى وعيك . . . لم تأت من بلد آخر
بل جئت من العدم . . .

سيجفريد : هذا البلد له سحره .

ايفا : لو كنت أعرف أن القدر سيعيدك إلى
وطنك لما جعلتك مواطناً لي . . . إنى
عرفت الحقيقة أمس فقط ، وكذبت
عليك اليوم فقط ، لقد أخطأت . كان
ينبغي على أن أبوح لك بكل شيء لأن هذا
الاعتراف لا يغير شيئاً .

سيجفريد : حسناً يا ايفا ، وداعاً .

ايفا : لماذا وداعاً ؟ أظن أنك ستبقى معنا ؟

سيجفريد : معكم ؟

ايفا : لن تفارقنا ؟ لن تتركنا ؟

سيجفريد : من أنتم ؟

ايفا : نحن جميعاً ، فالدورف وليدنجه وآلاف
الشبان الذين صحبوك منذ قليل حتى هنا ،
جميع الذين يؤمنون بك : ألمانيا !

سيجفريد : دعيني يا ايفا .

ايفا : لم أعتد أن أتركك عندما يصيبك جرح .

سيجفريد : إلى أين تريد أن تصل ؟

ايفا : إلى قلبك الحقيقي ، إلى ضميرك . أنصت

إلى لقد سبقتك بيوم لأعرف نفسي في هذا

الضباب . سترى غداً كيف أن كل شيء

سيصير واضحاً في نفسك . إن واجبك

هنا . منذ سبع سنوات ، لم يكن هناك

دليل أو إشارة تم عن ماضيك . لا يوجد

فيك إلا كل جديد ، ليست هناك نزعة

تحاول أن تعيدك إلى الماضي الذى فقدته .

إن جميع الروابط قد زالت . . . ما قولك

يا آنسة ؟

جنيفاف : أنا سأصمت .

ايفا : لا يبدو عليك ذلك . إن سكوتك يعلو على
أصواتنا .

جنيفاف : لكل منا أسلوبه .

ايفا : أتمنى أن تتنازلى وتنظري نحوى فككتانا

تكافح . كفى عينيك تحديق أمامك دون

أن تبصرى شيئاً .

جنيفاف : لكل حركاته .

ايفا : بأى حق أنت هنا ؟ من الذى استدعاك إلى

هذا البلد الذى ليس لك ما تعملينه فيه ؟

جنيفاف : ألماني .

ايفا : زلتين ؟

جنيفاف : زلتين .

ايفا : زلتين خائن لألمانيا . أنت ترى ياسيجفريد

أن هذه المؤامرة لم يكن هدفها إصلاح

خطأ الماضي ولكن انتزاعك من البلد الذى

أنت معقد أمله والذى منحك ما لم يمنحه

دائماً للملكه : السلطة والتبجيل .

سيجفريد : ما ترفضه نفسى الآن . . . أرجو كما أن

تتركاني وحيداً . . .

ايفا : كلا يا سيجفريد .

جنيفاف : لماذا يا جاك .

ايفا : اختر أحد الاسمين .

جنيفاف : إن الاختيار لسوء الحظ ليس بين اسمين :

ولكن بين حياة عظيمة ليست ملكه وبين

العدم الذى يتفق مع حالته . سيتردد كل

إنسان في ذلك . . .

ايفا : عليه أن يختار بين وطن هو عقله ، تحمل

أعلامه الحروف الأولى لاسمه وهى

منشأبة ، ويمكنه أن يساهم في انقاذه من

فرع مهلك وبين بلاد لم يعد اسمه منقوشاً

فيها إلا على الرخام ، حيث يكون عديم

الفائدة ، حيث لن تفيد عودته إلا صحف

الصباح حيث لا ينتظره أحد من الفلاح
إلى الرئيس ... أليس هذا صحيحاً ؟

جنيفاف : إنه صحيح .

ايفا : لم تعد له عائلة ، أليس كذلك ؟

جنيفاف : كلا .

ايفا : لم يكن له أبناء ولا أقارب ؟

جنيفاف : كلا .

ايفا : كان فقيراً ؟ لم يكن يملك منزلاً في الريف

أو شبراً من التربة الفرنسية ؟

جنيفاف : كلا .

ايفا : أين واجبك يا سيجفريد ؟ ستون مليون

شخص هنا ينتظرونك . هناك ، لا ينتظرك

أحد . أليس كذلك ؟

جنيفاف : لا أحد .

ايفا : تعال يا سيجفريد .

جنيفاف : نعم . ومع ذلك فهناك واحد ينتظره ...

واحد ؟ في هذا مبالغة .. هناك كائن

حي ينتظره ، له قدر ضئيل من الضمير

وآخر من التفكير .

ايفا : من .

جنيفاف : كلب .

ايفا : كلب ؟

جنيفاف : كلبه . ينتظرك كلبك يا جاك .

ايفا : هذا شيء يستوجب الضحك ...

جنيفاف : إنه يستوجب الضحك أكثر مما تظنين :

إنه كلب شعره طويل . إنه أبيض اللون

ومثل جميع كلاب فرنسا البيضاء اسمه

« بلاك » ، إن بلاك ينتظرك ، يا جاك .

ايفا : كفى عن المزاح .

جنيفاف : نعم إنني أعرف أنك تريدني أن أتكلم عن

فرنسا ولكني لا أرى شيئاً آخر أقوله لجاك .

عظمة ألمانيا ضد عظمة فرنسا ، إنه في

الواقع موضوع شيق للدراما . ولكن هذا
يا جاك هو دراما الغد .

ايفا : هل نستطيع معرفة ما هي دراما اليوم ؟

جنيفاف : الدراما يا جاك هي اليوم بين الجمع الذي

يهللك وهذا الكلب وهذه الحياة الصماء

التي تأمل فيها . لم أقل الحقيقة عندما قلت

أنه هو وحده ينتظرك ... إن مصباحك

ينتظرك والحروف الأولى لاسمك المطبوعة

على ورق خطاباتك تنتظرك وأشجار

شارعك وشرابك وملبسك الذي لم يعد

يطابق ذوق العصر ومع ذلك احتفظت به

دون أن أدري لذلك سبباً ، وفي هذه

الحرق البالية ستجد راحتك . فهذا الرداء

غير المرقى الذي تدرسه على الكائن الحي

طريقة الأكل والمشى والنحية ، وهذا

التوافق الرائع في الطعوم والألوان والروائح

الذي نحصل عليه بحواسنا ونحن صغار ،

كل هذا هو الوطن الصحيح وفيه ما نفتقر

إليه . ولقد أدركت هذا منذ وصولي إلى

هنا . إنني أفهم سبب اضطرابك المستمر .

هناك فرق بين العاصف والزناير والزهور

في هذا البلد وبينها في بلدك ، فرق في

الطبيعة غير ملموس ولكنك لا تقبله . إنك

عندما تلتقي ثانية بحيواناتك وحشراتك

ونباتاتك وبالروائح التي تختلف فيها الزهرة

عنها في البلد الآخر ، يمكنك أن تعيش

سعيداً حتى مع ذاكرتك الحالية لأنها هي

التي ستشغلها . والخلاصة أن كل شيء

ينتظرك في فرنسا ماعدا الناس . أما هنا فلا

يعرفك ولا يهتم بك أحد غير الناس .

ايفا : تستطيع أن تلبس ثاية ملابسك الفرنسية

يا سيجفريد . ولن تتخلى عندئذ عن هذه

السنوات السبع التي طوقتك بها ألمانيا
إلا على نحو ما تتخلى عنها شجرة . إن هذا
الشخص الذي جمده شتاؤنا التليد سبع
مرات ، وهذا الذي أذفاه أحدث وأنشط
ربيع في أوروبا سبع مرات ، صلتقى قد
أصبح من الآن فصاعداً مكوناً من مادة
عدسة الحساسية بالنسبة للمشاعر والأجواء
المعتدلة . ولن تعود لك أبداً عاداتك عند
جلوسك على واجهات المقاهي . إنها توجد
مع أشجار زاننا الجبارة ومع أنهارنا
الفياضة ومع صخب المناظر والذخائر
التي تغمر النفس . لا يا سيغفريد إنك
لا تستطيع أن تغير القلب الواسع الذي
وهبناه لك بآلة الضبط هذه ؛ بهذه الساعة
المنبهة التي تدق وتوقظ قبل كل انفعال
يمكن أن يثيره فيك قلب فتاة فرنسية .
فتخير يا سيغفريد . لا تدع صيحات ذلك
لماضي الذي لم تعد تعرفه والذي قد يستلون
منه كل أسلحة الملق والدس للقضاء عليك ،
تؤثر عليك . ليس الكلب هو الذي وضعته
كطعم لك هذه المرأة في فرنسا ، بل أنت
نفسك ، أنت نفسك كشخص غير
معروف ، مجهول ، ضائع إلى الأبد .
لا تضح بنفسك في سبيل شبحك .

جنيفاي : تخبر يا جاك . لقد رأيت كيف كنت على
استعداد لأن أخفي كل شيء وأن أنتظر
فرصة أقل وقعاً بل أنتظر شهوراً ، ولكن
لم يشأ القدر ذلك . أنتظر الحكم .
ايها : احترس يا سيغفريد ! ينتظر أصدقائنا
عودتي . سيحضرون . سيحاولون أن
يجروك : أذعن للصداقة . انظر . انصت
إنهم يتصبون أنوار الزينة من أجلك . إنهم

يهللون لك . استمع إلى صوت هذا الشعب
الذي يناديك . ألا يعادل كل ذلك نباح
كلب ؟ . . بين هذا الضوء وذاك الظلام ،
بين ألمانيا وبلاك ، أيها تختار ؟
وينتهي هذا الفصل وسيجفريد في حيرة من أمره
لا يدري أيها يختار : ألمانيا التي وصل فيها إلى قمة
المجد أم فرنسا وطنه الأصلي مهد طفولته وشبابه ومستقر
ذكرياته العزيزة ، لأنه « ماذا يستطيع الأعمى أن
يختار ؟ » .

وفي الفصل الرابع والأخير نشاهد محطة على الحدود
مقسمة إلى قسمين بواسطة لوح للبضائع وباب صغير .
محطة ألمانية فخمة ونظيفة كبنتك ، محطة فرنسية نموذجية
يوجد بها موقد وباب حجز وإعلانات دون إطار .
يقف بنا المؤلف طويلاً عند محطة السكة الحديدية التي
تقع على الحد الفاصل بين ألمانيا وفرنسا ليشعرنا كم هو
خفيف وهمي ذلك الخط المثالي الذي يفصل بين البلدين ،
ويجعل منهما عدوين لدودين . فكلم بشر دهشتنا وهزبتنا
هذا الحديث الذي دار بين موظف الجمرات الفرنسي
« بيترى » وبين جنيفاي :

بيترى : لا تتبخرى هكذا على الخط المثالي ؟

جنيفاي : على الخط المثالي ؟

بيترى : تعبر في في الجمارك . إنه يعني الحدود .
أنت ترين جيداً هذا الخط الأصفر الذي
يشق القاعة ويختفي في المقصف ودورة
المياه ، إنه الخط المثالي .

جنيفاي : (وهي تبعد) أهو خطر ؟

بيترى : إنني أرى أنك لا تعملين ذلك عن عمد .

ونقل أيضاً جانباً من الحديث الذي دار بين بيترى
وموظف الجمرات الألماني شومان في هذا الصدد :

بيترى : كنت أعتقد أنه من المنطق عليه أن كل
واحد منا سينفض الغبار ابتداء من الخط
المثالي نحو الخارج . . . يمكنك أن تحتفظ
بغبارك لأجل بلدك .

شومان : معذرة .

ونقل أخيراً طرفاً من الحديث بين بيترى وسيجفريد
بيترى : ألتستدئى أو لتدخل فرنسا كنت قد
حضرت إلى قاعتي ؟

سيجفريد : لماذا ؟

بيترى : يمكن أن تستدئى من فوق الحاجز وسيان
عندى أن تكون يدك في فرنسا .

سيجفريد : شكراً .

التقى سيجفريد بالجنرالين الألمانيين فالدورف
وفونجلوا على الحدود ودار بينهم الحديث الآتى :
سيجفريد : هل طلب إلى أن أبت في شيء ؟
فالدورف : في اختيار وطنك .

سيجفريد : لقد اتخذت هذا القرار يوم أن ولدت .
فونجلوا : لقد كان لك مولدان يا سيجفريد .

سيجفريد : إذا تعدد الميلاد فالأول هو الأفضل كما هو
الحال في الموت .

ولما أصر سيجفريد على العودة إلى فرنسا . اقترح
فالدورف أن يشهد هو وفونجلوا بأنهما رأياه جريحاً في
الليلة الماضية قريباً من الحى المحترق وواقعاً في اللهب ،
بينما اقترح فونجلوا نوعاً آخر من الموت لا يربط اسمه
بالسياسة كثيراً كغرق في نهر أو بحيرة . ولكن
سيجفريد رفض عرضهما وأبدى لها رغبته في حمل
الاسمين والمصيرين اللذين وهبهما له القدر .

سيجفريد : سأعيش ببساطة . سيعيش سيجفريد
وفورستيه جنباً إلى جنب . سأحاول أن
أحمل بشرف الاسمين والمصيرين اللذين
وهبهما لي القدر . إن الحياة الإنسانية
ليست دودة يكفى تقطيعها إلى قسمين
لكى يصبح كل قسم كياناً كاملاً ، أنه
لمن المبالغ فيه أن تحمل الرذائل والفضائل
معاً في نفس بشرية واحدة بينما كلمة
« ألماني » وكلمة « فرنسي » ترفضان أن

تختلطاً معاً . إلى أرفض أن أحفر أخيراً
داخل نفسى . لن أعود إلى فرنسا كآخر
أسير أطلق سراحه من السجون الألمانية ،
ولكن كأول منتفع من علم جديد أو قلب
جديد . . . وداعاً . يصفر قطار كما ؟
سيجفريد وفورستيه يقولان لكما وداعاً :
فالدورف : وداعاً يا سيجفريد . تمنى لك حظاً سعيداً
فونجلوا : وداعاً يا سيجفريد . أتمنى لك حظاً سعيداً .
فكر في القناع الذى يضعه جميع الفرنسيين
والذى يقسم من استنشاق غازات أوروبا
القاتلة ولكنه كثيراً ما يعوق التنفس
وحجب الرؤية .

سيجفريد : سأكون الفرنسي غير المقنع المنحدر من
الألماني فاقد الذاكرة .

تسمى المسرحية كلها إلى الإبحاء بأنه وإن اختلف
الشعبان الفرنسي والألماني في الثقافة والحضارة والزواج ،
إلا أن هذا الاختلاف لا ينبغي أن يكون باختلاف حداوة
وتعارض ، بل اختلاف التقاء وتكامل . فترى
جيرودو يتمنى مثلاً أنه لو شاع في فرنسا مزيد من
روح الشعر وشاع في ألمانيا مزيد من ضوء العقل باعتبار
أن الروح الشعرية ربما كانت أقوى وأعنى في ألمانيا
بينما يمتاز الفرنسيون بضوء العقل الكاشف المزن فيما
يرى المؤلف . فالمسرحية تعتبر من هذه الناحية حامية
سلام بين الدولتين فضلاً عن أنها تعالج حيرة إنسان
حساس يمتاز بين حاضره الخيد في ألمانيا وماضيه اللاصق
بشغاف قلبه في فرنسا ، وإن انتهت بإعلان جنفياض
أنها تحب في الرجل فورستيه الفرنسي وسيجفريد
الألماني معاً .

والواقع أن جيرودو قد شغلته طوال حياته مشكلة
العلاقة بين وطنه فرنسا وألمانيا . وقد اتخذ من سيجفريد
رمزاً لهذه العلاقة ، حتى رأيناه يواصل الكتابة عن
سيجفريد طوال حياته ، بعد أن تصور قصته لأول مرة

في سنة ١٩٢٢ . والشئ المحزن في تأريخ هذا الكاتب الإنساني العظيم هو أن الأحداث وتطورها قد فجمته في آماله وفي روحه الإنسانية المسئلة الحيرة ، فإنه لم تكده تمضي أعوام حتى أخذت بوادر العداوة تفتق من جديد بين ألمانيا وفرنسا ، ولم يكده هتلر يصل إلى الحكم والسيطرة على ألمانيا في سنة ١٩٣٣ حتى أخذ يوجج روح الحرب والعداوة عند الشعب الألماني مما أصاب جان جبرودو بالفزع والمرارة ، فراه في سنة ١٩٣٤ يكتب مسرحية سيغفريد ملحفاً سماه « نهاية سيغفريد » وعندما أعيد طبع هذه المسرحية في سنة ١٩٣٨ نراه يغير بالفعل خاتمها ويجعل سيغفريد يموت برصاصة من أحد الجنرالات الألمان الذين دبروا الثورة ضده وكأنه بذلك قد استأنف حياته الأولى ، حياة جاك فورستيه ومات كفرنسي في معركة بينه وبين الألمان . ولقد ظل جبرودو حياً حتى شهد الألمان يغزون وطنه من جديد ويحتلون أيام هتلر في الحرب العالمية الثانية ، كما شهد الشعب الفرنسي يخوض معركته الخالدة معركة التحرير ، لأنه لم يمض إلا في ٣١ يناير سنة ١٩٤٤ .

ولا يزال النقاد مختلفين في المفاضلة بين الخاتمة الأولى للبطل والخاتمة الثانية ، خاتمة المصالحة والسلام وخاتمة العداوة واستئناف الحرب ، وإن يكن المؤلف نفسه قد ساقه ضميره الوطني إلى الخاتمة الثانية . ومن جهتنا ، فإننا نعتقد أن الخاتمة الأولى أقوى — لا من الناحية الإنسانية فحسب — بل ومن الناحية الوطنية أيضاً ، حيث فضل سيغفريد أن يعود إلى وطنه الأول مهد شابيه وذكرياته الأليفة كرجل فرنسي عادي ، على أن يواصل الحياة في وطن آخر حتى ولو وصل فيه إلى ذروة المجد والمحبة الشعبية بل ورياسة الدولة .

نلاحظ أن خاتمة هذه المسرحية تركنا في وضع لا يختلف كثيراً عن بدايتها . فإننا منذ البداية نعرف أن سيغفريد هو فورستيه . ومحدثنا زلتين في هذا الشأن في المشهد الثالث من الفصل الثالث قائلاً « إنها اللحظة

التي يسكت فيها عمال المناظر في المسرح والتي ينخفض فيها صوت الملقن والتي يعرف فيها النظارة كل شيء بطبيعة الحال عن محنة « أوديب » و « عطيل » ، ومع ذلك يرتعدون عند معرفة ما كانوا يعلمونه منذ الأزل » ولا نستطيع أن نتجاهل الدور الذي يلعبه القدر في هذه المسرحية . فبعد مرور سبع سنوات على اختفاء جاك فورستيه ، يأخذ القدر صورة زلتين ويبحث جتيفاف على الذهاب إلى جوتا حيث تتأكد من أن سيغفريد هو جاك : « أحببت جاك فورستيه . ومنذ بداية الحرب ، اختفى . ومنذ سبع سنوات لم تصلني كلمة منه أو إشارة إلى وفاته . ها هي المرة الأولى التي يتنازل فيها القدر ليهم بي ويخبرني » ألم تصبح جتيفاف منذ هذه اللحظة آلة في يد القدر مع أنها تعلم أنه ليس للقدر تأثير عليها ؟ ها هي تقول : « إني ابنة غير شرعية . لم يكن لي أبداً أهل . . لا تأتي المأساة إلا وأنا على تمام الاستعداد للمساهمة فيها . سأصير كفيدير ولكن دون ابن زوج ودرن زوج ودون تشكك الضمير أي فيدر هازلة . لم يبق بعد شيء كبير للقدر » .

غير أن القدر هو الذي أفسد الأمور بينها وبين فورستيه قبل نشوب الحرب بشهر واحد ، ليجنبها لبس الحداد : « إننا اختلفنا قبل نشوب الحرب بشهر إثر مشاجرة بسيطة جداً ، فافترقنا وبذلك جنبني القدر مفارقة الحياة ولبس الحداد » وهو الذي — على حد قول سيغفريد — « يلتمس المائدة عندما يغطي الثورات بطبقة من الجليد » وهو الذي — على حد قول جتيفاف — « نخطئ عندما يأتمن امرأة على أسرارها . وفي النهاية هو الذي دفع جتيفاف إلى الكلام وإلى مصارحة سيغفريد بكل شيء رغم أنها كانت على تمام الاستعداد لأن تصبر طويلاً قبل الإقدام على هذه الخطوة : « كنت على استعداد لأن أخفي كل شيء وأن أنتظر فرصة أقل وقماً بل أنتظر شهوراً ، ولكن لم يشأ القدر ذلك » .

لماذا جاء القدر بكل هذا ؟ يمكننا أن نجد الرد على هذا السؤال عند سيغفريد : « كثيراً ما ينوب القدر عن البشر في حل الألغاز التي تعرض لهم . فيستخرج لنا من جوف البطاطس ماساً نادراً مفقوداً أو يهدينا بعد مائة عام إلى حطام سفن كان العالم كله قد سلم بضائعها . إن القدر في هذه المسرحية ليس بالعنيف الخاقد بل هو من أسرة المجمع "Ensemble" وهو الاسم الذي تطلقه إيزابيل في مسرحية « انترمتزو » على الإله المدير الذي يثر النكبات الجلييلة اللازمة لتعادل جميع الأشياء ولا نسجّام العالم .

لا نستسلم كثيراً من شخصيات مسرح جيرودو للقدر بل تقاوم بأن تفكر في حقيقة المأساة ودواعيها حتى يتبين لها أن من وراء ظاهر هذه المأساة إنسانية واضحة ، لذلك يسبغ عليها جيرودو طوقاً من الملهاة ليجعل العقل يسمو على العاطفة ، وليجعل الفكاهة تخليص الناس من مرارة الجسد وقسوته ، فكأنه يعتبر أن المأساة لا توجد في حياة إنسان إلا إذا اعتبرها هو مأساة . وهو يهدف إلى إدخال السعادة إلى قلوب البشر .

وإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الحديث عن أبطال المسرحية الأربعة (جنيفاي - ايفا - زلتين - سيغفريد) ، فيجب ألا نبحث فيهم عن طباع فردية بالمعنى الضيق كما أنه لا يجوز اعتبارهم رموزاً مجردة . فإنهم يجمعون موقفاً جديداً تجاه العالم حيث كل إنسان يتميز عن غيره من جهة نفسه وجسده كما يتميز كوكب عن باقي الكواكب . فإن كلا منهم يعبر عن طموح عميق للكائن البشري وعن موقف عميق لإزاء القدر . ولا شك أننا نعلق بشخصية سيغفريد أكثر من باقي الشخصيات . وتعتمد الناحية النفسية في هذه المسرحية على تطور عواطفه ومشاعره تجاه البطلتين ايفا وجنيفاي اللتين ترمزان إلى ألمانيا وفرنسا ، وتجاه مولده وماضيه والنوعين المختلفين من الحياة . هل سيتخذ قراراً حاسماً هل سيضحي بمجده ؟

إن شخصيات هذه المسرحية تؤثر فينا وتثير الشفقة والإعجاب . فإن جنيفاي ابنة غير شرعية وبتيمة . وهي مثالة فرنسية كانت مخطوبة لجاك فورستيه الكاتب الفرنسي الشهير الذي اختفى أثناء الحرب العظمى الأولى . وهي دمثة لطيفة كما أن حبا لفورستيه رقيق عاطفي وشاعري . وقد أخذت تستعيد الثقة في نفسها عند رؤيتها صورة زوجة « فرمير دي لفت » في مكتب سيغفريد لأنها « الشيء الوحيد المشترك بين حياته السالفة وحياته اليوم » . لأنها رقيقة وعاقلة فهي تطمئن سيغفريد عندما يبدو عليه القلق بقولها « تستطيع نصف الكائنات أن تغير دون ألم الاسم والدولة ، وهؤلاء هم كل النساء » ولكنها رويداً رويداً تشعر بأنها لا تستطيع كتمان السر فإن حبا لسيغفريد أقوى من أي شيء آخر فتصارحه قائلة « أنت خطيبي جاك فورستيه . أنت فرنسي » . وتعتمد المسرحية على سفرها إلى ألمانيا لتكشف لسيغفريد عن حقيقة ، وقد أكد زلتين ذلك بقوله إن « مصير العلاقات بين فرنسا وألمانيا يمكن أن يتوقف على سفرها » . وتنتهي المسرحية بعودتها مع سيغفريد إلى فرنسا .

كان لهذه الفرنسية منافسة خطيرة تنازعها على سيغفريد وهي ايفا . وكانت ايفا امرأة جميلة وعاقلة ووطنية ولكن مشكوكاً في اخلاصها . وقد ضحت بشبابها من أجل سيغفريد الذي تشرب بمبادئها . وهي مهتمة به وتذكر خطورة الموضوع الذي ينهضه . وعندما لاحظت أنه على وشك أن يتخلل عنها دافعت بكل شجاعة عن تصرفاتها السابقة لإزائه .

وكانت ايفا تبغض ابن خالتها زلتين لأنه يريد أن يتحقق من شخصية سيغفريد وماضيه . وهو شاب شعره أشقر ، ويتميز بخياله الحبيب والبعد عن الحقائق والعجرفة المتأصلة . وقد كان لديه ضلع ناقص كما تنبئ بذلك مشيته كما كان كعب إحدى ساقيه أغلظ من الآخر . وكان كثير التردد على المقاهي والأروقة

تحميه ، وبين فرنسا وحياة يبدأها من جديد بمعاونة
خطيبة قطع صلته بها منذ بضعة سنوات . وبعد قليل
من التردد ، وقع اختياره على فرنسا ،

وتتجلى روعة البناء والتكوين والفن في هذه
المسرحية . ان سيجفريد يجمع بين المتناقضات . كما
تعتمد المسرحية على التناقض الموجود بين فرنسا
وألمانيا ، ونلمسه في اختلاف أسلوب ولهجة وحركات
كل من شخصيتي ايغا وجنيفاف كما ذكرنا من قبل .
ولا يكتفى المؤلف بأن يقوم بمقارنة صعبة بين فرنسا
وألمانيا بل يهتم أيضاً بموضوع الأمانة والصدق تجاه
الحياة .

وتتميز هذه المسرحية بلداية جبرودو بشئون
السلك السياسى والحروب والجمعيات السرية . الخ .
كما تتميز أيضاً بللمامه العميق بثقافة وحضارة ومزاج
كل من شعبي فرنسا وألمانيا . ولا شك أن ذلك يرجع إلى
دراسته للثقافة الألمانية وإلى أسفاره . أما عن فكرة
« فقدان الذاكرة » فلا بد أن جبرودو قابل أمثال هذه
الحالة لأنه اشترك في الحروب وجرح فيها .

ونجد في هذه المسرحية قدرة عجيبة على التأثير
ولإثارة الشفقة . ولكن كل هذا يجب ألا ينسينا أن
جبرودو كان يبغى أن يجعلنا نواجه المسائل الكبرى
التي تتعلق بمصائرنا : الحب كمحب جنيفاف لفورستيه
ومحب ايغا لسيجفريد ومحب الوطن ، الغيرة كغيرة
زلتين من سيجفريد ، تعريف السلم والحرب كما يبدو
ذلك في المناقشة بين قواد سيجفريد ، الحياة والموت ...

وتشع هذه المسرحية بالتفاؤل لأنها كتبت في وقت
ساد فيه الاعتقاد بإمكان دوام السلم . إن هذا العالم الذى
جعله علم الإدراك البشرى مخيفاً سيتولى إعادة الثقة إلى
الإنسان ، تلك الثقة التى سبب فقدانها المحاولات الأثمة
للاشتقاق والانقسام . فإنه « كثيراً ما ينوب القدر عن
البشر في حل الألغاز التى تعرض لهم » .

وحامات السباحة . إنه وطنى متطرف ، وألمانى صميم
يبغى أن يبقى على التقاليد الألمانية . وهو يجمع بين
الذكاء والنشاط ويعرف كيف يحبك الدساتر ، وقد
قام باستدعاء جنيفاف لينتزع من سيجفريد مجده . كان
محب الربيع والموسيقى والسرور والسلم ، ولكن الغيرة
والحق قد جعلانه ينسى كل شعور إنسانى . فيتحدث عن
سيجفريد مع ايغا قائلاً : « فليجد عائلة أو ذاكرة ،
وسيصبح عندئذ ندأ لنا » . وكان له مخبرون وجواسيس
نذكر منهم « موك » ، حاجب سيجفريد .

أما سيجفريد فكان طويلاً : كستنائى الشعر ومبتسماً
وهو يجمع بين شخصيتين : إنه الألمانى ذا السبعة
الأعوام والكاتب الفرنسى جاك فورستيه . كان
خطيب جنيفاف . فقد ذاكرته في الحرب وعثرت عليه
ايغا وقامت بإعادة تثقيفه . وقد تعلم اللغة الألمانية في
سنة شهور وأصبح مستشار ألمانيا . وقد طرأ على حياته
تغيير جذرى « إنهم يدعونه يكتب بالمداد الأحمر وهو
يمقت ذلك ! ويدخن السيجار مع أنه يبغضه » .
وبالرغم من أنه يعتبر ألمانيا بمثابة عائلته وبيته وذاكرته ،
فإنه يتوق نفسه إلى الاستدلال على ذويه ويبدو عليه
القلق عندما يقول إن « أكبر عطف أستطيع أن أطمع
فيه من الناس هو جهلهم بمصيرى » . وعندما عرف
الحقيقة صاح قائلاً « ماذا يستطيع الأعمى أن يختار » ثم
قرر العودة إلى وطنه ليعيش مع جنيفاف .

أما باقى الشخصيات فقد أجاد جبرودو تصويرهم .
نذكر منهم روبينو ومز الصداقة ، والقواد ليدنجيه
وفون فالدورف وفونجلوا وهم نموذج للعسكريين الألمان .
يشبه الحدث في هذه المسرحية أحداث مسرحيات
راسين (١٦٣٩ - ١٦٩٩) . فتجد أزمة واحدة قصيرة
حاددة . لقد عرف سيجفريد أنه هو الفرنسى جاك
فورستيه كما أدرك هذه الحقيقة بضعة شخصيات من
صالحها جميعاً كتمان هذه الحقيقة . إن سيجفريد سيد
مصيره : فله أن يختار بين ألمانيا والسلطان وامرأة

لبسوا الفلسفة الاجتماعية طوال هذه المسرحية حتى في المقدمة التي يعلن فيها قدام الشخصيات العظيمة والأقرباء الذين أتوا من أركان ألمانيا الأربع لكي يتعرفوا في سيجفريد أحد أبنائهم الذي فقد في الحرب : وان الحقائق والأفكار والأمثال متناثرة هنا وهناك في المسرحية . ولنبذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر : « هل تزعم أن الشبه كالأمراض التي قد تغطي أحد الأجيال ؟ » و « لا تدخل للقومية في أساس مودتنا » و « إن البلاد كالفواكه بداخلها الديدان التي تفسدها » و « إن الموتى من عظام الرجال ينتقلون بين الأفلاك ولكن لا تتغير جنسيتهم » و « إن الحياة مغامرة مريبة بالنسبة للأحياء وشيء مستحب بالنسبة للموتى » .

تعتبر هذه المسرحية من المسرحيات المثالية الصادرة عن تفكيره ذهني . ويتفق النقاد على رفعة مستواها الثقافي ذلك المستوى الذي تحس بأن مؤلفه يملك من الثقافة الرفيعة ما يعطى أدبه قيمته الفذة ويجعل من قراءته أو مشاهدته متعة رفيعة . وتنسم هذه المسرحية بنهم وسخرية من نوع خاص : فإن جيرودو لا يتكلم على الأفراد أو الهيئات بل على القدر وعلى العلم أجمع في نظامه المزعوم وفوضاه الظاهرة .

أما عن أسلوب هذه المسرحية فهو من أغنى الأساليب الفرنسية وأغزرها : وأشدّها عمقاً وشاعرية ، تمازجها روح سائخة مرهفة .

وقد قمت بترجمة هذه المسرحية إلى اللغة العربية في سنة ١٩٦٣ بتكليف من وزارة الثقافة والإرشاد القومي . والنص الذي ترجمته إلى العربية هو النص الأصلي الذي كتبه جيرودو سنة ١٩٢٨ كما ورد في مجلة « لايبنتيت ايلستراسيون » في عدد أغسطس سنة ١٩٢٨ . وقد اخترنا هذا النص لأن خاتمة مسرحية سنة ١٩٢٨ أكثر جمالاً وفتنة وإنسانية من خاتمة مسرحية سنة ١٩٣٨ . وقد تولى المرحوم الدكتور محمد مندور مراجعة هذه الترجمة :

في سنة ١٩٢٩ ، قلمت لجيرودو كوميديا « أنفريون رقم ٣٨ » . ونرى في هذه المسرحية أن جوييتير يضيق بنفسه ويقلل من قدرها إذ أنه لا يجد فرقاً بينه وبين الأمور المتوفرة في العالم والتي يعرفها الناس ككل المعرفة ، فهو يقول : « أستطيع أن أسبب النسيان تماماً كما يفعل الأفيون ، وأن أسبب الصمم تماماً كما تفعل حشيشة الهر . فللآلهة المتكاملة المتحالفة في السماء نفس السلطان تقريباً الذي تتمتع به الآلهة المبعثرة المشتتة في الطبيعة » . وهذا السلطان ضايل محدود : « نخلوا عن أوهاكم فلسنا إلا آلهة » . لماذا يجعل جيرودو « سيد الأولمب » يفوه بمثل هذا الكلام ؟ إن قيمة الآلهة في نظر جيرودو أسطورية ، وهو يطرب حين يراها موضع استخفاف وسخرية : والناس ينظرون إليها على أنها « قدر تقليدي » ويتعونها باللاوعي وبعدم المسئولية ، ويتمونها بالمتناقضات وبقلة العقل : والحق والعمى والصمم . ولكن الأمر على عكس ذلك عندما نتقل من الآلهة أي من أداة التنفيذ في أيدي القدر إلى القدر نفسه : ففي هذه المسرحية : يطالب جوييتير صراحة بأن يقضى ليلته مع « الكائن » بعد الزيادة الأولى التي قام بها خلصة : إنه يفرض إذن على امرأة وفية أن تخون زوجها الذي تحبه وأن تخالف قوانين البشر لتصبح خالدة . إنه يعمل مندوباً عن قوة أرفع وأسمى منه :

وفي سنة ١٩٣١ قلمت له « يوديت » . وفي سنة ١٩٣٣ « انترمزو » . وفي سنة ١٩٣٤ « تسا » . وقد قدمت له في سنة ١٩٣٥ مسرحية « لن تقوم حرب طروادة » . ويجدر بنا أن نقف قليلاً عند هذه المسرحية لأنها من أهم مسرحيات جيرودو . وهي مشتقة من قصة من قصص الإلياذة تناوّلها جيرودو بالتحليل والتحوير والصقل ، فجعل هكتور يعود من حرب محمية استغرقت زمناً أرق المحاربين ، ولذلك فإنه يتشد السلام : ويريد الهدوء ، فقد خسر الحرب ، وعرف ما فيها من آلام وشقاء . ولكن تقف في وجهه العواطف

المتناقضة فالإغريق يريدون الثأر من انتهاك حرمتهم ، والطرواديين يريدون الاحتفاظ بهيلانه الجميلة ، وبين هؤلاء وأولئك هكتور ونساء المدينة اللواتي لا يردن تعريض أزواجهن وأولادهن للقتل . وفي وجه هذه الفئة المناهضة للحرب تقف جبهة مكونة من رجال بلغوا سن الشيخوخة يريدون أن يمتنعوا أبصارهم بجمال هيلانه واتقن أن الحرب لا تصيبهم في أنفسهم بأذى لأنهم لن يحملوا فيها سلاحاً ، ويمثل هؤلاء الشاعر السياسي « ديموكوس » . ونرى مما يعرضه جيروودو أن القاتلين الكبارين للشعب لا يريدان الحرب كذلك ، ولكن رغم كل هذا ولأسباب غير مفهومة تقوم الحرب . لقد كانت هيلانه مستعدة للرجوع إلى زوجها ، وكان قائد الطرواديين مستعداً للاعتذار والتعويض ، وهيلانه لا تحب باريس الذي اختطفها أكثر مما تحب زوجها « ميثلاس » . ولكن رغم هذا كله قامت الحرب لأن « حتمية » تفرضها . وهكذا انتصر القدر الأعمى ، الأتاني ، الوحشي الذي يصير للمرء في يده ألوعة سهلة طبيعة ، وتعرضت الإرادة الشخصية والمحاولات البشرية والآمال الإنسانية للاستهزاء والتلاشي والعدم . وفي إمكاننا أن نقول إن الأمر ليس أمر الآلهة ولكن أمر القضاء والقدر الذي يعرفه جيروودو في شيء من الغموض بقوله « إنه صورة سريعة للزمن » . ومما لاشك فيه أن جيروودو متأثر في اتجاهه هذا بالتيار الذي كان محيطاً به إبان وضع مسرحيته ، فقد كانت كل من ألمانيا وفرنسا تتحفظ ضد الأخرى وتستعد لها .

وفي سنة ١٩٣٧ ، قلمت له مسرحية « الكترا » التي تتكون من فصلين ، وهي في درجة من متانة الأسلوب لم نعهد لها منذ راسين . ونرى فيها أن جيروودو يحور مأساة سوفكليس القديمة لكي يثبت أن الحياة تكون خيراً لأهلها لو أنها خلت من الكراهية والحرص على الأخذ بالثأر . فانه يجعل الكترا تكره أمها دون أن تعلم حقيقة الجريمة التي ارتكبتها بالاشتراك مع عشيق لها

يدعى « ايجستوس » . وكان عشيق أمها وقد أصبح ملكاً على المدينة يتصور أن الكترا تعلم الحقيقة ويحاول أن يردها عن نية الثأر ويسعى جاهداً أن يباعد بينها وبين الآلهة . إذن جيروودو يرسم لنا ايجستوس في صورة من يريد أن يدفع المأساة عن البشرية رغم ما قد ارتكبه من قبل — أي أن عقله أخذ يتقلب على عاطفته . ولكن رغم كل هسله المحاولات تقع المأساة إذ أن أهل كورنثيوس أقبلوا لمهاجمة المدينة و ايجستوس يريد أن يفرغ لهم ويدفع عاوانهم ، ويختبئ العدو الداخل الممثل في الكترا . فهو يتوسل إليها أن تهدأ وأن تدع له فرصة رد العدو ويعدها نظير ذلك أن يعترف علانية بأثمه وجرمه ، ولكنها تأتي :

ايجستوس : لا تعاندي ! أنت وديعة يا الكترا ! في أعماق نفسك وديعة ، فاستمعي إلى نفسك . إن المدينتسهلك .

الكترا : فلتهلك .

وهكذا يبدو جلياً أن الكترا هي سلاح القدر ، وما يشاء القدر لا بد من نفاذه ، فيقتل ايجستوس : وإذا هو يقضى لحبه تحت طعنات « أورستيس » شقيق الكترا ، أخذ يناجها بنداء الحب القوي الطاهر ، رمزاً إلى أن الأمل الأخير في إنقاذ العالم من المآسى هو الحب . وفي سنة ١٩٣٧ قلمت له أيضاً « ارنجالية باريس » وهذه المسرحية تعيد إلى ذاكرتنا « ارنجالية فرساي » التي قلمها موليير سنة ١٦٦٣ . إن وحدة التفكير الفني عند موليير وجيروودو قد قصت على الفاصل الزمني بينهما ، وهو قرابة ثلاثة قرون : ففي نصوص سنة ١٦٦٣ لم يكن الأمر يتعلق بموليير أو بفرقة أو بآثاره أو بنقاده ، وإنما كان الأمر يتعلق بالمسرح ذاته : وهذا ما نجده بالذات في ارنجالية جيروودو :

وفي سنة ١٩٣٨ ، قلمت له مسرحية « نشيد الأنشيد » . أما في سنة ١٩٣٩ قلمت له « أولندين » وهي مسرحية من ثلاثة فصول وبطلتها جنية أو حورية

ولإنعاش المسرح ، يتنكر جيرودو نوعاً من المشاركة بين أبطاله والجمهور الذى يتخذّه شاهداً ويدعوه إلى المشاركة فى المناقشة التى تستند موضوعاتها على عناصر ذات طابع عام مثل الأمانة والظاهرة والتسامح وتحول الشخصية والسلم والحرب والحياة والموت ومصير الجنس البشرى ... الخ .

وبحيا أبطال جيرودو فى جو برئ وعجيب ويتسمون بالخبر والسمو وإن كنا نجد أحياناً بعض الشخصيات الهزيلة التى تمثل تفاهات الحياة . فإن سيجفريد وهكتور وأوليس وإيزابيل كائنات سامية ، وأهم ما يدعونا إليه الأبطال هو مواجهة القوى التى تهلمنا ومقابلتها بابتسامة الرضا وبشعور عميق مقدر للأخوة البشرية .

أما عن أسلوب جيرودو ، فقد وصفه « البيريس » فى « ثورة كتاب اليوم » (١٩٤٩) بأنه يعبر عن الموهبة الشعرية .

ويغلب على مسرحيات جيرودو بساطة الأحداث ، وبعدها عن الواقع وصدورها عن تقيقه خيالى ينقل به للمسرح احتقاره للواقع اليوى وحلمه بعالم مسحور ، وعدم انتمائه لأى مذهب أو اتجاه فكرى أو فى من المذاهب والاتجاهات التى كانت تتصارع فى وطنه خلال حياته كلها . وقد أصبح مسرحه متعة للخاصة من المثقفين الذين يروعهم الخيال وتغذيههم الثقافة الواسعة التى تشع فى أخوار إشعاعاً غطط العقول ، ولقد أصاب « لنسون » إذ قال « إن الشعر والحدث والحديث تتعادل فى مسرحيات جيرودو » .

ظل جيرودو يكتب للمسرح حتى توفى فى ٣١ يناير سنة ١٩٤٤ ، بلى وترك بعد موته مسرحيتين أخريين وهما « مجنونة شايوه » وهى عبارة عن تقديم موجه إلى رجال المال و « من أجل لوكريس » : عرضت إحداهما بباريس سنة ١٩٤٥ والأخرى سنة ١٩٥٣ . وقد توالى تعقب وفاته الكتابات التى تمجده .

البحر التى أحببت إنسيا هو الفارس المتجول « هانس » : ويكرس جيرودو هذه الأسطورة على تحليل الحب الإنسانى فى أسلوب شعرى كأنه أغنية - وإن كشف عن المأساة الضخمة التى تربص بهذا الحب باعتبار أن الرجل أصغر نفساً وأتفه شأناً من أن يتحمل مسئولية حب مثالى خارق كحب الحورية أوندين التى فئت فى هذا الحب على نحو ما توضح هذه المسرحية الرائعة بروحها الشعرية وعمقها النفسى النافذ إلى الأغوار .

وتنتهى هذه المسرحية الحاملة فى جو شعرى رائع يبقى فيه الحب حياً إلى الأبد رغم موت الفارس وفقدان أوندين لذاكرتها . ولا تستمد هذه المسرحية قيمتها من أحداثها الأسطورية وما ترمز له من أفكار وأحاسيس بشرية فحسب بل يضيف عليها حوارها الشعرى المرفه ما يكاد يجعل منها أغنية حارة نافذة للحب المثالى العظيم . تختلف جيرودو فى علاجه لهذه الأسطورة عن الكاتب الألمانى فردريك دى لاموت فوكيه (١٧٧٧ -

١٨٤٣) فى تلافيه للروح الرومانسية الخالصة التى عالج بها فوكيه هذه الأسطورة حتى اعتبرت قصته عنها أنموذجاً للأدب الرومانسى عندما يستمد موضوعاته من الأساطير . وذلك بينما اتخذ جيرودو من الأسطورة وسيلة لتحليل عاطفة الحب وإبراز سحرها ومفاهيمها : وان انتهت تلك العاطفة بمأساة .

وفى سنة ١٩٤٢ قدمت له مسرحية « أبلون المرساكي » وهى من فصل واحد . وفى سنة ١٩٤٣ قدمت له مسرحية « سدوم وعمورة » .

يأسف جيرودو لأن المؤلفين المسرحيين قد أساءوا إلى سمعة للمسرح . وجعلوا بعض الناس يعتبرون الإنتاج المسرحى من الأنواع الأدبية الثانوية . ويقول فى هذا الصدد : « إذا كان جمهور باريس قد أوشك أن يفقد مبدأ أهم الفنون بفقدته مبدأ المسرح . فراجع ذلك إلى أن بعض رجال المسرح زعموا ألا ينشئوا إلا سهولته وتبعاً لذلك تفاهته . رغبة فى الحصول على إعجاب المشاهدين بالوسائل المطروقة والدينثة . فينبغى إذن إعادة السمو والرفعة إلى المسرح » :

عن الحرب كلاوزفيتز

بمقام
الدكتور حسين فوزي النجار

وكانت وحياً اقترنت فيه الدراسة بالتجربة لمؤلف «عن الحرب» .

وفي الأكاديمية الحربية كان موضع رعاية «شارنهورست» الذي استرعى ذكاء الضابط الصغير انتباهه ، فعنى بتوجيهه وتعليمه حتى كان خير مساعد له حين اضطلع بتنظيم الجيش البروسي بعد ذلك .

وشارك في معركتي «بيننا» و «أورشناد» ياوراً برتبة النقيب للأمبر «أوجست» وأسر معه وظل في الأسر حتى عام ١٨٠٩ حين عاد ليعمل مدرساً بالأكاديمية الحربية ثم معاوناً لـ «شارنهورست» في تنظيم الجيش والإدارة البروسية ، ومعلماً لولي العهد ، وتزوج في العام التالي من الكونتس «ماري فون بروهل» وبين جدران البيت الأنيق الهادئ كتب كلاوزفيتز أمحائه ودراساته التي رأت النور على يد تلك الزوجة الوفية بعد وفاته عام ١٨٣١ .

ولقيت ألمانيا الهوان بعد هزيمتها في «بيننا» و «أورشناد» وفرض نابليون عليها في «صلح تلس» أشد العقوبات وأقساها ، وكانت النظم التي وضعها لحكمها مشبعة بروح الانتقام ولكنها كانت خيراً وبركة عليها ، فقد حررتها من جمود الماضي وأوهامه ،

كارل فون كلاوزفيتز البولوني الذي أصبح سيد المدرسة البروسية في الحرب وأستاذها الأول ، وضابط المكاتب الذي لم يقدر جيشاً أو يدبر معركة ، ولكنه أصبح فيلسوف الحرب الحديثة ، وأستاذ القادة العظام وأبطال المعارك الخالدين مؤلف «عن الحرب» وصاحب الأبحاث العديدة في الفنون العسكرية والتاريخ الحربي والسياسة والفلسفة بل والتربية أحياناً .

ولد كارل فون كلاوزفيتز في أول أيام شهر يونيه عام ١٧٨٠ بمدينة «بورج» من أسرة بولونية نزحت إلى ألمانيا قبل ذلك بحوالي قرن من الزمان ، والتحق بالجيش في سن مبكرة وشارك في حملة الرين عام (١٧٩٣ - ١٧٩٤) ورقى إلى رتبة الضابط في حصار «ميز» وأتاح له سنوات السلم التالية أن يعد نفسه للألتحاق بالأكاديمية الحربية في برلين وقبل في صفوفها عام ١٨٠١ ، وانتصار نابليون في «مارنجو» صيف عام ١٨٠٠ ما زال يدوى في الأذهان ، وذكريات انتصاراته الإيطالية ما زالت تذهل أوروبا ، ولا بد أنها راودت عقل هذا الفتى الناشئ الذي يستقبل دراسته العسكرية المنظمة فما لا ريب فيه أن انتصارات نابليون الباهرة قد غيرت كثيراً من صور الحرب القديمة ،

وحفزتها إلى الإصلاح والنهوض ووضعت في أعماقها بذور الوحدة التي قادتها بروسيا على يد «بسمارك» بعد ذلك بسنوات فقد كانت بروسيا مركز الثقل في ألمانيا، وفي تلك الحقبة كانت عقلها للفكر وقلبها النابض . وهزت هرمة «بيننا» مشاعر عدد من أبنائها كانوا لحسن طالعها نخبة من المفكرين الأشداء ذوي اللمعة العالية والآفاق الرحبة الواسعة من أمثال «شارنهورست» و «كلاوز فز» و «شتاين» و «هاردنبرج» ممن قادوا عظمة بروسيا ومجدها الحربي وشادوا صرح زعامتها لألمانيا ، وعندما أرغم نابليون ألمانيا على التعاون العسكري معها عام ١٩١١ . أتجه بعض البروسيين الأحرار إلى خدمة روسيا التي اشتبكت في حرب مدمرة مع نابليون . فالتحق كلاوز فز بخدمة الجيش الروسي . وأصبح «شتاين» مستشاراً لقيصر روسيا يلزمه ملازمة وثيقة ، وفي بداية جروب التحرير التي قامت فيها أوروبا على نابليون . بعد أن قهرته ثلوج روسيا وأصقاعها الباردة ، كان كلاوز فز لا يزال يعمل في صفوف الجيش الروسي برتبة «العقيد» فكان ضابط الاتصال في جيش «الجنرال بلوخر» ثم رئيساً لأركان حرب الفرقة الروسية - الألمانية . ولم يعد إلى صفوف الجيش البروسي إلا بعد صلح باريس الأول (مايو ١٨١٤) . فعين رئيساً لأركان حرب فيلق اشترك في معركة «ليني» و «وافر» اللتين مهلتا - بالرغم من اخفاق البروسيين فيهما - الطريق لانتصار «واترلو» الذي ختم صفحة مغامرات الكورسيكي الداهية بعد ان دوخ أوروبا قرابة ربع قرن حفل بأعظم الانتصارات الحربية في تاريخ البشر .

وأهلت سنوات السلام الذي ساد أوروبا بعد الحروب النابليونية التي قلبت نظريات الحرب رأساً على عقب وقضت على الحروب التقليدية التي سادت في العصور الوسطى وكانت مثاراً لتأملات كلاوز فز في الحرب ، تلك التأملات التي أبدعت على يديه خير

ما أنتجه الفكر العسكري من أفكار ونظريات الحرب الحديثة .

ففي تلك السنوات ثوى كلاوز فز إلى تأملاته ودراساته يجمع الحقائق والأصول ويقارنها ببعضها البعض ليكمل منها نظريته في الحرب التي غدت ملحمة العسكرية البروسية طوال السنوات التالية حتى سقوط الريخ الثالث والتي غدت نبراساً يهتديه عباقرة الحرب والسياسة خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين في العالم أجمع .

وأتاح له عمله في الأكاديمية العسكرية ببرلين حيث تولى إدارتها من سنة ١٨١٨ إلى سنة ١٨٣٠ مزيداً من التأمل والدراسة ، فكان هذا البحث المتكامل «عن الحرب» نتاج تجارب عسكرية رائعة حفل بها عصره الذي عاش فيه ، وكان بيته منزل وحيه ومنار فكره ، فلم يعرف غير القليل من هذه الدراسات شيئاً عنها في حياته ، حتى قامت زوجته الوفية بنشرها بعد وفاته .

مؤلفات كلاوز فز

لم تنشر أكثر مؤلفات كلاوز فز في حياته وأول ما نشر له في حياته بحث رد به وهو ضابط صغير في الخامسة والعشرين من عمره ، على كتاب نشر دال فيه صاحبه على أن الحرب مسألة فنية تخضع للقواعد الهندسية ، فانتقد كلاوز فز هذا الرأي واجتنبه من جذوره مؤكداً أن الحرب تخضع للقوى المعنوية والمادية أكثر مما تخضع للقواعد المقتنة التي يعصف بها التقدم التكنولوجي أو التغير السياسي . فكانت تلك هي النواة الصغيرة للعالم التي ظل يعمل من أجلها قرابة ربع قرن والتي بشر بها في كتابه «عن الحرب» .

وفي عام ١٨٠٧ كتب ثلاث مقالات تناول فيها بالدراسة معركة «بيننا» و «أورشتاد» اللتين مزق فيهما نابليون الجيش البروسي وأدنا إلى أسره ، كما نشرت له في الفترة التالية حتى عام ١٨١٣ بعض

التعليقات الصحفية القليلة عن حركة الإصلاح السياسي والعسكري في بروسيا ، ولم ينشر له بعد ذلك التاريخ شيء ما حتى وفاته ، وإن شغلها تماماً بالكتابة والتأليف . ولم يبدأ طبع مؤلفاته إلا في العام التالي لوفاته (١٨٣٢) ، فنشرت المجلدات الثلاثة الأولى لدراسته التي لم تستكمل « عن الحرب » مع المجلدات السبعة الباقية عن تاريخ المعارك من القرن السادس عشر حتى معركة « واترلو » وبالرغم من ضخامة حجمها بدت ناقصة ، ووالت زوجته وأصدقاؤه نشر أوراقه خلال السنوات العديدة اللاحقة من القرن الماضي ، كان من أبرزها ترجمة حياة أستاذه « شارنهورست » رائد حركة الإصلاح في بروسيا : أما دراسته عن هزيمة بروسيا عام ١٨٠٦ فقد حالت قسوتها دون نشرها حتى عام ١٨٨٨ إذ قام قسم الأبحاث التاريخية بمعهد أركان الحرب للضباط العظام في برلين بنشرها مع مخطوطة قديمة عن الاستراتيجية لم تنشر من قبل .

وصال كلاوز فتر بقلمه في ميادين أخرى بعيدة عن دراساته التاريخية والعسكرية فعرض لبعض الموضوعات السياسية والثقافية في عصره وكتب عن « الفرق بين الشعب الألماني والشعب الفرنسي » و « أوروبا بعد تقسيم بولندا » كما كتب بحثاً عن التربة عند « بستا لوتري » وقد نشرها « كارل شوارز » في مجلدين كما نشر مقتطفات من رسائله وبوماته التي نشرت بعد ذلك في طبعة مستقلة كما نشرت رسائله الخاصة إلى زوجته عام ١٨٧٦ ، وما زال الكثير من هذه الأبحاث والرسائل مخطوطاً لم ينشر بعد ، وإن كانت هناك محاولات يقوم بها الألمان اليوم لجمع أعماله العسكرية وغير العسكرية ما نشر منها وما لم ينشر لطبعها من جديد .

ولم يترجم من مؤلفات كلاوز فتر وكتاباتة سوى القليل وإن حظي كتابه « عن الحرب » وحده بالاهتمام فترجم لأول مرة إلى اللغة الهولندية عام ١٨٤٦ ثم إلى

الفرنسية حيث تقح وأعيد طبعه مرتين بعد الطبعة الأولى ، ونقله « ج ج جراهام » إلى الإنجليزية عام ١٨٧٣ ، وفي عام ١٩٠٨ راجع « ف . ن . مود » ترجمة « جراهام » ونشرت للمرة الثانية عام ١٩١١ وتوالى طبعها بعد ذلك حتى عام ١٩٤٩ . إلا أن « جراهام » قد اعتمد في الترجمة على الطبعة المخرفة الرديئة التي صدرت باللغة الألمانية في طبعها الثانية ولذلك فإن الترجمة الأمريكية التي صدرت خلال الحرب العالمية الثانية أضبط وأدق منها بكثير .

ونقل الكتاب إلى اللغة الروسية أثناء حكم القيصرية ولكنه لقي من اهتمام قادة روسيا الجدد ما لقيه من اهتمام القيصرية فأعيد طبعه أكثر من مرة ، كما ترجم إلى الإيطالية واليابانية وبعض اللغات الأخرى للدراسات العسكرية الأكاديمية فحسب . ولم يترجم هذا الكتاب الفذ إلى العربية بعد وإن قدم « البكباشي عبد الفتاح إبراهيم » عرضاً لآرائه في كتيب صغير أصدرته مجلة الجيش عام ١٩٤٧ .

وبلغى كلاوز فتر اليوم من الاهتمام ما لقيه من قبل لا سيما في أمريكا حيث يعملون جادين في ترجمة آثاره جميعاً اعتماداً على أوثق المصادر الخطية بما فيها ترجمة « عن الحرب » عن مخطوطته الأصلية .

كلاوز فتر في عصره

كانت أوروبا تمر فيما يمكن أن نسميه عصر « التحول الكبير » التحول في كل مظاهر الحياة وجنودها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فضلاً عن التحول الفكري الذي وضع بذوره مكياغلي وفولتر وروسو وجيته .

وجاءت الثورة الفرنسية فهزت كل القيم القديمة هزاً عنيفاً .

وحملت الحروب النابليونية مبادئ الثورة الفرنسية إلى أنحاء القارة الأوروبية جمعاء فلم تترك بلداً حتى

أيقظته على ضجيج أفكارها ومثلها في الحرية والمساواة وعرفت الشعوب أن مصيرها يتعلق بالقيم الجديدة للثورة وأن عالماً جديداً للقوميات يوشك أن يبرز فجاءه ، حتى قيل إن مدافع « فالسي » كانت تقوض النظام القديم في أوروبا في الوقت الذي كانت تقصف فيه جيوش الحلف الأول ضد فرنسا .

وكانت الحروب النابليونية نفسها صورة لهذا التطور الجديد ، فقد خرج الفرنسيون يدفعون عن نظامهم الجديد تكالب أوروبا عليهم في « فالسي » وواجهت جيوش الثورة جيوش النظام القديم ولم يكن انتصار « فالسي » انتصاراً للثورة فحسب وإنما كان من الناحية الاستراتيجية انتصاراً للجيوش الوطنية على جيوش الملوك والبارونات ومن الناحية التكتيكية انتصاراً لخفة الحركة على الثبات والجمود ، وللمفاجأة على التوايا الطيبة ، وللروح المعنوية على صرامة التدريب كما آذنت بانتهاء عصر الجندي المحترف ، فلما قاد نابليون جيوش الثورة في الحملة على إيطاليا (١٧٩٦ - ١٧٩٧) بدت خططه وأساليبه وكأنها ثورة في عالم الحرب ، فقد حشد قواته على الخطوط الداخلية بين جيش سردينيا وجيش النمسا ، وضرب حيث لم يتوقع العدو ضرباته ، وكان هدفه الوحيد تدمير القوات التي تواجهه في معركة واحدة يعقها إملاء شروط الصلح .

فقد كان الجندي المحترف هو قوام الجيوش القديمة حيث يتخذ الحرب صنعة والقتال حرفة يمضي فيها حياته ، ولم يكن الجيش يخضع لنظم التجنيد أو التعبئة في الجيوش الحديثة ، فكانت الدولة تجلب الأفراد القادرين على القتال من أي قبيل ومن أي مكان ممن يقبلون العمل كجنود سواء كانوا من أبناء الوطن - وكانوا في العادة من أدنى طبقاته - أم كانوا من أوطان أخرى ولم يكن ولاء هذا الجندي المحترف إلا لأمره الذي يستخدمه وبأجره لا يحفزه على هذا الولاء شعور قومي أو عاطفة وطنية ، يحارب ضد وطنه كما

يحارب ضد غيره من الأوطان حينما يحمل أمره السيف وحينما يكون اللواء الذي يستظل بظله .

وكان هذا الجندي كسلاحه جزءاً من ممتلكات الأمير الذي يخدمه أو الدولة التي يحارب تحت لوائها فتستخدمها بخذر ولا تسرف في تبديدها حيث لا يعوض النقص وارد جديد ، إن لم يعجز عنه التدريب والإعداد عجزت عنه الموارد المالية والبشرية لذلك كانت الوقاية وحماية أرواح الجنود سمة على قدرة القائد البارح كما كانت صرامة الضبط والربط أساساً للفضائل العسكرية . وعنف التدريب وقسوته أساساً للنمساك والنظام والقدرة على القتال وكانت التشكيلات محددة تقوم بعملها تحت رقابة الضباط وسيطرتهم الشديدة خشية الحرب مما كان يحول دون إرسال جماعات للمناوشة والاستطلاع أو القيام بأعمال فردية بعيداً عن رقابة الضباط ، فقد كان خطر هرب الجنود كما يقول « روثفلز » أحد المتخصصين في دراسة كلاوز فز - أشد من خطر العدو .

وكان نظام التكوين هو الآخر مما يعوق حرية الحركة للقوات المقاتلة ، فما كانت تستطيع الابتعاد عن مراكز تموينها ، التي تتكون من مستودعات ثابتة تعد بكل ما يحتاجه الجندي خلال العمليات الحربية أو قبلها قريباً من مسرح القتال ، وحال ذلك دون التحرك السريع أو المطاردة الحاسمة ، أو القيام بضربات بعيدة المدى مما يعرض القوات لخطر الانفصال عن مراكز تموينها . وما كان القائد يسمح لقواته بالانفصال عن مراكز تموينها إلا لمسيرة لا تزيد عن يومين أو ثلاثة ما لم يجد خطوط مواصلات العدو هدفاً قريباً مغرباً بالانقراض . ولعبت الحصون والقلاع الدور الكبير في ذلك العصر : حيث مستودعات التكوين المعلقة بحاجيات الجنود وحيث يجد هذا الجندي الأمن والسلامة وراء جدران صلبة قوية لا تستطيع القوات المهاجمة اقتحامها إلا إذا سلمت بعد أن ينفذ ما في مستودعاتها

لكل بحث أو دراسة في تلك الميادين فكان أول من جعل من الحرب علماً يتصل اتصالاً وثيقاً بالاعتبارات الاقتصادية والسياسية للدولة ويخضع للأصول القانونية التي تربط المجتمع الدولي . وأول من قام بإنشاء جيش وطني يقوم على تجنيد رعايا الدولة ، وإن لم يصب نجاحاً كبيراً في هذا الصلة الولاء القومي حينذاك ، كما كان أول من نادى باستراتيجية الحرب « غير المحددة » التي تقوم على المبادرة والعدوان وخفة الحركة بدل استراتيجية « الحرب المحددة » التي تقوم على البطء وتعتمد على الحصار وتتخذ من الحرب حرفة وارتزاقاً . ولكن جيله لم يلزم هذه الاتجاهات الجديدة التي تشرع في ظل الدولة القومية ما لا تشرع في ظل النظام الإقطاعي ، فلم يتم التحول الذي عناه مكيافيلي إلا بحلول الحكومات القومية محل حكومات الأمراء والملوك التي تخضع لتضاليد ونظم محددة في حشد وتنظيم الجيوش . فامتيازات النبلاء تحدد من حرية الملك كما تحدد من سلطة الحكومة واعفاؤهم من الضرائب يحول بين الدولة وبين الانتفاع بكل مواردها المادية . واحتكارهم لبعض المراكز والرتب الخاصة في الجيش يقف عائقاً دون اختيار القيادات الصالحة والولاء مفقود بين الحكومة والمواطنين ، ولم تتعد العلاقة بين الحكام والمحكومين إطارها الآلي الذي يقوم على الوظيفة وواجباتها التي تفرض على المواطنين دون أن يكون لهم رأى فيها . ولم تكن تلك الحكومات لتحتاج إلا للقليل النادر من رعاياها الذين تعدهم تافعين لنظامها القائم . وما كانت تشركهم في الحرب أو تشغلهم بها ، وكل ما يعينها منهم هو طاعة القوانين وأداء الضريبة والولاء لبيت الحاكم . وانعكست تلك الصورة على الجيش فقادته وضباطه من النبلاء الذين يفخرون بشرف الجندي ويعلون من شأن امتيازاتهم الطبقية ، وجنوده أناس من أدنى الطبقات لا نفع لهم في الحياة العامة يتخذون من

من مؤن ، وفي خلال الحصار يسود الركود حياة الجنود فلا تنشط إلا عندما تقع محاولة لرفع الحصار ، فكانت عمليات الحصار ورفع الحصار أكثر من عمليات القتال على المواجهة . وقد تطول هذه العمليات زمناً يصيب الجنود أحياناً بالملل ، ولم يكن لهذا النوع من الحروب أثر على المدنيين إلا حين يشعرون بفداحة ما يلقي عليهم أحياناً من أعباء الحرب المالية والمعيشية وإن كانت صورتها لا تختلف كثيراً عنها في وقت السلم فعدد القوات ثابت في الحالين والأعباء المالية لا تتغير والمجهود الحربي لا يؤثر كثيراً في السكان فكثيراً ما وقعت المعارك على مقربة من حقول تجري فيها الحياة العادية وكأن المعركة لا تعنيها إلا من حيث النتائج التي تتمخض عنها ، ووصف « كلاوز فتر » هذه الحالة وصفاً أقرب إلى المدلول الاستراتيجي منه إلى المدلول الاجتماعي بقوله « كانت القوات القابعة في الحصن أو القلعة بأجنابها الحصينة أشبه بدولة داخل الدولة ، يسير عامل الحرب بالنسبة لها في ركود وبطء » .

ولكن هذه الصورة الجديدة للحرب التي وضحت في معارك نابليون وفي نظريات « كلاوز فتر » لم تأت فجأة أو تم طفرة بل أخذت تتطور وتتكيف وتأخذ سمها الأخير خلال خمسة وسبعين عاماً منذ اعتلى فردريك الأكبر عرش بروسيا عام ١٧٤٠ حتى خلع نابليون عن عرش فرنسا سنة ١٨١٥ ففي تلك الأعوام التي امتدت ثلاثة أرباع قرن بلغت أساليب الحرب القديمة ذروتها كمالاً واستواء وبدأ الأسلوب الحديث الذي تقتضيه حتى اليوم .

وقد نعود إلى القرن الخامس عشر لنرى تلك العقلية الباهرة لعلم من أعلام النهضة الأوروبية غدا اسمه مقترناً بالدهاء السياسي ، هو « مكيافيلي » فلم يكن مكيافيلي بالسياسي الأريب أو الإداري الفذ فحسب ، بل تفتق ذهنه بفيض من الأفكار الجديدة في السياسة والفلسفة والتاريخ والحرب غدت بعده بقرون أساساً

الجندية حرفة وارتزاقاً ، يأتون من كل فج ومن أية أمة لا يربط بينهم غير وحدة المصير والاعتزاز بالألوية التي يحملون فيها ، وليس لهم صلة بالشعب حتى كانت المفاهيم في فرنسا - كما يقول الجنرال « فيجان » في « تاريخ الجيش الفرنسي » - تمنع دخولهم وتكتب على لافتاتها « ممنوع دخول الكلاب والحلم والبيغايا والجنود » .

وكانت الثورة الفرنسية نقطة التحول من الصورة القديمة « للحرب المحددة » إلى الصورة الجديدة « للحرب غير المحددة » - كما أشرنا من قبل إلا أن « فردريك الأكبر » هو الذي بدأ في الواقع هذا التحول عندما انقض على سيليزيا عام ١٧٤٠ واجتاحها دون انذار فوضع أسس « الحرب الخاطفة » أو « الحرب البرقية » التي عرفها أوروبا بعد ذلك ، وإن لم يستخلم هذا التعبير قط بل كان يعني كما يقول « أن تكون حروب بروسيا قصيرة الأمد تنسم بخفة الحركة والسرعة في اتخاذ القرارات » .

ومنذ هذا التاريخ حتى الحروب النابليونية كانت الحرب تقترب من الصورة التي حددها كلاوزفتر في كتابه « عن الحرب » فالمدفعية تحتل مكانها كسلاح رئيسي من أسلحة القتال وإن لم تكن في نظر « فردريك الأكبر » وفي رأي « الكونت دي جيبير » ، غير سلاح معاون ، ولكن « جريبوفال » كان قد أحدث في فرنسا تطوراً ثورياً في المدفعية حيث عني بضبط النيران ودقة توجيهها ، وبزيادة خفة الحركة بتخفيف وزن المدافع ، ما أفاد منه أعظم ضباط المدفعية نجاحاً وأعظم عبقرية عسكرية في العصر الحديث « نابليون بونابرت » حين استخلم خفة حركة المدفعية للحصول على أكبر حشد من النيران المركزة ، وكان فردريك قد لجأ من قبل إلى تحريك مدفعية الميدان أثناء المعركة حيث تسحبها الخيول أو البغال إلى المكان المناسب

لتركيز النيران الأولية على مشاة العدو لفتح ثغرة تنفذ منها مشاته لطي خط العدو وإحراز نصر سريع .

وفيما عدا المدفعية نرى الدوق « دي شوازيل » ، والمارشال « دي بروجلي » يدخلان تشكيلاً جديداً في الجيش هو ما عرف اصطلاحاً باسم « الفرقة » ، وهي التي غدت فيما بعد وحدة ثابتة تعد لإعداداً تاماً للاشتباك بالعدو حتى تفصل الوحدات الأخرى إلى ميدان المعركة وقضى هذا التشكيل الجديد على فكرة اعتبار الجيش حشداً واحداً يكون جبهة متماسكة في المعركة وغدا الجيش وهو يتكون من وحدات مستقلة يمكن لها أن تعمل على حدة وأن تقوم بمناوراتها وحدها ، وكان جيش الثورة الفرنسية أول جيش في أوروبا يعني بتشكيل الفرق التي خاضت القتال ظافرة تحت إمرة نابليون ومارشالاته العظام .

وإلى جانب هذا ظهرت الدعوة إلى تجنيد المواطنين ، ونبت الاحتراف ، وحبد « فردريك الأكبر » هذا الاتجاه ، وإن لم يأخذ به ، بالرغم من امتداحه للجنود الذين جمعهم من بين المواطنين وقوله إنهم حاربوا في شرف وقاتلوا في شجاعة وبمثلهم « يستطيع أن يهزم العالم كله » بقي يعتقد أنهم خلوا من حوافز القتال . ودعا « جيبير » إلى تنظيم عسكري سياسي يتساوى فيه العامة والنبلاء ، ومما قاله في هذا الصدد « أن الشعوب لا تحارب في سبيل حكومات تنوق إلى الإطاحة بها لو استطاعت » وإن الجيش يجب أن يتكون من المواطنين . وإن ظل يعتقد أن المدنيين لا يقدرعون على منازلة الجنود المحترفين . وبالرغم من انتصارات جيش الثورة الأمريكية على الإنجليز في حرب الاستقلال بقي يصر على أن نجاح الأمريكيين مرده ضعف الإنجليز فحسب وليست قدرة الجندي المواطن .

وعلة هذا التناقض في آراء فردريك الأكبر وجيبير - كما نعتقد - هو أن الروح القومية لم تكن قد أثمرت بعد العاطفة الوطنية التي حملت جنود الثورة

وتشكيلاتهم في القتال ، وما كانوا يتحلون به من روح معنوية عالية .

إلا أن التطور الكبير في استراتيجية الحرب لم يأت على يد نابليون بل سبقه بسنوات حين أصدرت حكومة الجمهورية نداءها القوي بالتعبئة العامة في ٢٣ أغسطس ١٧٩٣ ، ففي نداءها ذلك دعى « كل الرجال للعمل بصفة دائمة في جيش الجمهورية : فالشباب إلى ميدان القتال ، والمزوجون للعمل في مصانع الأسلحة والخبرة ، أما النساء فلصنع الثياب والحياص والخدمة في المستشفيات ، والأطفال لإعداد أربطة الجرحى من الثياب القديمة ، ويقوم الشيوخ والمسنون بالدعوة للجمهورية وكرامية الملوك ، وإثارة الحماس والشجاعة في نفوس الجنود » .

وكان تكوين جيش الشعب لإيداعاً بزوال عهد الجندي المحترف وسيادته ثم كانت تشكيلات الفرق التي أحرز نابليون بها أعظم انتصاراته ، والإعداد الاستراتيجي ، وتكتيكات المعارك التي نادت بها عقيدته الفذة تطوراً جديداً في فن الحرب ، توفر « كلاوز فز » على دراسته ، وخرج منه بتلك النظريات التي سادت طوال السنوات التالية حتى الحرب العالمية الثانية . ولا يرى ثمة الحرب النووية أن التطور المذهل في تسليح الجيوش الحاضرة ، وتنظيمها يمكن أن يبالغ بتغيير كبير ، فكتاب « عن الحرب » هو في الواقع أول دراسة من نوعها لنظرية الحرب : يطرق فيها « كلاوز فز » الموضوع مباشرة ويمسك بأهدابه تماماً ، كما وأنه أول بحث من نوعه يخلق للحرب طابعاً فكرياً يمكن أن يطبق في كل مراحل التاريخ ، وإن حفل بالمعيات ولم يحل من التعقيد الذي يبعده عن الوضوح أحياناً ، مما حمل عليه نقاده حتى اتهمه « جوميني » بالإسهاب والغرور ، وقال عنه غيره « إنه ألماني أكثر من الألمان يعيش في ضباب الميتافيزيقا » : ولكنه ظل عمدة هذا الفن حتى قال عنه الكونت « فون شليفن » الضابط الذي لمع في

الفرنسية على الاستبسال والصرابة في القتال لحماية مبادئ الثورة وأهدافها وما حققته للمواطن من شرف اعتبار الذات ، ولا يغرب عن تفكيرنا أن لفظ « مواطنين » لم يكن يعني عند فردريك الأكبر أو جيبير أكثر من التعبير عن مجموع السكان .

ولجيبير فضلاً عن ذلك رأى آخر يحمله على تحييد « الاحتراف » فقد رأى أن البلاد التي يحارب الجندي المحترف من أجلها تنجو من الدمار والدمار ، بينما لا تستطيع دولة ينهض أهلها للدفاع عنها النجاة من تلك المصائب ، والأفضل من الناحية الإنسانية أن يبقى المواطنون في موقف النظارة بالنسبة للحرب .

وجاءت حرب الاستقلال الأمريكية بنمط جديد من التفكير الاستراتيجي والتكتيكي لم يبد أثره إلا في حروب الثورة الفرنسية ، وإن كان مرده الحاجة إلى مواجهة ظروف طارئة جديدة ، فالجيش الأمريكي الناشئ كجيش الثورة الفرنسية كان من المتطوعين الثائرين على نظام معين تدريبهم غير كامل وتسليحهم غير واف ولكن يحفزهم على التطوع مبادئ ومثل تحملهم على التضحية مما يرفع من روح الجنود المعنوية وهي ما كانت تعوز الجندي المحترف : وفي مثل هذه الظروف لا بد وأن يلجأوا إلى خطط تكتيكية توفر لهم السلامة وتقيم مواجهة التشكيلات الصلبة الجامدة التي درب عليها الجنود المحترفون وتحقق لهم النصر بإيقاع أعظم من الخسائر في صفوف العدو فكان هؤلاء الجنود الذين لم يستوفوا تدريبهم يتقدمون للقتال في قولات مندفعة أو في خطوط مفتوحة في شكل مروحة من المناوشين يطلقون النيران ويسترون .

ونقل الضباط الأوروبيون الذين شهدوا القتال من أمثال « لافاييت » و « ألكسندر بيرتير » و « جون باتيستنا جوردان » من الفرنسيين ، و « أوجست فون جينيسناو » الروسي ، الكثير مما شهدوه في حرب الاستقلال الأمريكية من تجنيد المواطنين وتدريبهم

الحرب السبعينية ورئيس هيئة أركان الحرب الألمانية طوال أربعة عشر عاماً من سنة ١٨٩١ حتى سنة ١٩٠٥ وصاحب الخطة المشهورة التي عرفت باسمه لغزو فرنسا في الحرب الأولى ، والتي عجز الألمان عن تنفيذها بسبب نقص القوات في جناحهم الأيمن : « لقد أبقى كلاوز فتر نظرية الحرب المطلقة حية في أذهان ضباط بروسيا » ، ويقول عنه الناقد العسكري الانجليزي المعاصر « ليدل هارت » : « لقد انتشى قواد نصف القرن الأخير بخمرة الدم القاني الذي أراقه كلاوز فتر » ويرى « هوفمان نيكرسون » الأمريكي : « إن الحرب اكتست بالعنف والقسوة منذ نادى بهما كلاوز فتر حتى « فوش » و « لودندورف » ، وهو في نظر « ر . م . جونستون » مؤلف - كلاوز فتر اليوم - : « داعي الدعاة إلى الحشود الضخمة » فهو الذي أبرز في نظرياته أهمية الحشود الكبيرة ، وأن المعركة هي وسيلة الحرب الأولى وأن تدمير قوات العدو غرضها المرسوم .

ومهما اختلف القوم في تقدير « كلاوز فتر » فستبقى آراؤه ونظرياته سمة على عصره ، وعلى طبيعة الحرب التي اكتسبتها وصدرت عنها بعد ذلك إلى وقتنا الحاضر ، وسيبقى كتابه « عن الحرب » عمدة هذه الدراسة دون منازع .

عن الحرب Vom Kriege :

يعتبر كلاوز فتر نابليون إله الحرب دون منازع ، وقال عن حروبه : « إنها القانون الذي يجب اتباعه » وعد الكثيرون كتابه « عن الحرب » شرحاً لعمليات نابليون العسكرية وتطبيقاً لمعاركه الظافرة والخاسرة على السواء ، وإن لم يخلص نابليون غير معركة « موسكو » و « واترلو » وكانتا من الناحية التكتيكية كسباً له ، إلا أن كلاوز فتر في كتابه « عن الحرب » قد أدرک الأصول الرئيسية للحرب متحرراً من أى اتجاه أو ميل معين ، وكان صلباً عميقاً لأحداث عصره الخافلة ،

وتبلو هذه الحقيقة واضحة من مقارنة نظرياته عن الحرب بنظريات معاصريه من أرباب الفكر العسكري ، ومعارضته لآرائهم ، فالجرب ليست مباراة علمية ، ولا هي استعراض حولي يتسم بالكياسة والنبيل ، وإنسانية « عصر الاستنارة » وإنما هي عمل من أعمال العنف ، يعمل فيه كل طرف للقضاء على خصمه دون رحمة أو هوادة « فإننا - كما يقول - لا نود أن نسمع عن انتصارات لا تسفك فيها الدماء » فإذا كانت المعارك رهبة دامية بشعة ، فإن ذلك أحرى بأن يجعلنا نقدر الحرب حق قدرها ، « فلا نسمح لسيوفنا أن تثلم أو يعلوها الصدا على مر الأيام بدافع الإنسانية والشفقة ، حتى يقفز علينا من يتر بسيفه الحاد سواعداً ... فالعلم لا يسمح بأن تكون الحرب معتدلة ، أو أن يكون لها طابع إنساني » .

وليس للجانب العلمي للحرب أهميته الرئيسية ، بل يأتي في المرتبة الثانية ، فالخدمات القويانية ، والطبيعة الجغرافية لأرض المعركة ، والعوامل الرياضية والطبوغرافية ، وإن كانت لها أهميتها التكتيكية عند القتال ، فإن أهميتها الاستراتيجية تتضاءل أمام الحشد وحجم القوات « ففى الاستراتيجية - كما يقول - يكون الاعتماد على حجم القوات المنتصرة وليس على الخطوط التي تربط بينها » .

ويعمد « كلاوز فتر » أحياناً إلى التحليل النقدي متأثراً بالفيلسوف الألماني « كانت » حتى قيل عنه إنه كثيراً ما يتوه في ضباب الميتافيزيقا ، فتراه يعرف « النظرية » بأنها تحليل للموضوع يؤدي إلى المعرفة الصحيحة . . . وكلما قامت النظرية على المعرفة وغاصت في أعماقها إلى التجربة الماثلة في التاريخ العسكري ، كلما اقتربنا من الغرض الموضوعى وهو المهارة في العمليات الحربية .

فالتحليل النقدي للتاريخ العسكري وليس المعارك يصل بنا إلى المعرفة المنشودة لكسب المهارة في القتال ،

والنظرية هي التي تصوغ فكر القائد العسكري وتقوده وتوجيهه ، وإن لم يكن من الضروري أن تكون قاعدة لعملياته الحربية ، فهي وسيلة أكثر منها هدفاً ، وهي طريقة للإعداد الذهني والعقلي أكثر منها قاعدة تنبج على الدوام ، والنظرية الصحيحة لا يمكن أن تناقض التجربة ، ودورها أن تكشف لنا عن الصواب وتفسره . ويكشف لنا هذا التحليل عن طبيعة كلاوز فتز الفلسفية ، وعن تأثيره بفلسفة « كانت » حتى لتبدو كلماته هذه وكأنها كلمات « كانت » كما يقول « ه . كوهن » في كتابه « أثر الفيلسوف كانت في الفلسفة الألمانية » .

وقد جاء كلاوز فتز باصطلاح « الحرب المطلقة » Absolute war أو « الحرب الكاملة » Perfect war وهو اصطلاح بدا غامضاً في أوائه ، فلم يألف العسكريون أو حتى رجال السياسة حينذاك تلك الصورة التي عناها كلاوز فتز بالنسبة لتباينها مع الصورة القديمة للحرب ، ولأنه اصطلاح - كما يقول روثفلز - « لم يأت متحرراً من الاحتمالات والمعاني الغامضة الملبنة بالشك ، وليس مطابقاً لاصطلاح « الحرب الشاملة » Total war وإن سار الاثنان معاً في إطار واحد من التخطيط الاستراتيجي والتكتيكي إن قليلاً أو كثيراً ، فالحرب المطلقة « إنما تنفع - كما يقول كلاوز فتز - من طبيعة الحرب ذاتها » . فالحرب في تعريفها الصحيح - كما يقول - « عمل من أعمال العنف نرغم به العدو على الزول على إرادتنا » ، والحرب أيضاً ظاهرة اجتماعية . وإن اختلفت عن الظواهر الاجتماعية الأخرى ذلك « أنها صراع بين المصالح الكبرى ، لا تنتج نتائجه إلا بسفك الدماء » ومن ثم كانت « القوة هي سمة الحرب البارزة وهي سمة تنفرد بها عن غيرها » وكان الغرض منها وهو غرض محدد لا يقبل التغيير « تجريد العدو من أسلحته أو تدمير قواته » وهو غرض يبلغ الصراع حوله

أقصى درجاته وأبعدها عنفاً ، وتلك هي نظرية كلاوز فتز عن الحرب المطلقة التي يصفها بالكمال حتى ليدعوها أحياناً بذلك فيقول : « الحرب الكاملة » بمعنى « الحرب المطلقة » ، وهي نظرية يؤكد أهميتها تقوم على اعتبار أن « الصورة المطلقة للحرب هي في المكانة الأولى وأنها المحور العام للتوجيه الذي يجب على من يريد أن يتعلم شيئاً منها أن يعود نفسه على ألا تغيب عن عينيه أبداً ، وأن يعدها قياساً طبيعياً لآماله ومخاوفه يقترب منها حينما يقدر وحينما يجب » .

ويعود مراراً أخرى إلى الحرب المطلقة كلما عنت مناسباً فيقول : « إن الحرب التي تبني العظام من أهدافها ليست أكثر بساطة فحسب ، بل أكثر توافقاً مع الطبيعة ، وأكثر تحرراً من الاضطراب » ، وأكثر موضوعية ، ويقول : « ومن خلال تلك النظرة .. النظرة إلى الحرب المطلقة - تكتسب الحرب وحدتها وتجانسها ، وتبدو وكأنها جميعاً من نوع واحد ، وعليها وحدها تقوم الأحكام على أصوب القواعد وأدقها ، وتصدر الخطط العظيمة وتتحدد » .

فالحرب المطلقة في نظره هي الصورة المثالية للحروب في مبناها الفلسفي وهي « الفكرة المنظمة التي تبرز التجانس والموضوعية في ظاهرة تعدد صورها ، والتي يتمثل فيها عن اكتمال الجمال الفني ما لا يصل إليه إنسان وإن اقترب منه بالتدريج » . واحتضن « كلاوز فتز » مبدأ « الأندفاع إلى أقصى مدى » بغيرة الجندي المحترف وحماسه وإحساسه بالمسئولية ، حيث تبدى الصورة الكاملة للحرب ، وإن كانت تلك الصورة للحرب المطلقة هي صورة « الحرب المجردة » أو « الحرب على الورق » كما يراها دون شك ، فزاه يقول : « إن كل شيء يتخذ شكلاً متبايناً حين ننقل به من التجريد إلى الحقيقة » . وفي غمرة تلك الآراء الفلسفية التي يقدمها في الفصل الأول من الكتاب الأول من مؤلفه « عن الحرب »

نراه يفرج عدداً من « المعدلات » أو العوامل المؤثرة التي لا تجعل من الحرب عملية مثالية ، بل عملية فردية تقودها الاحتمالات أكثر مما يقودها المنطق . فالحرب ليست عملاً منفرد بذاته ، وليست مما يتكون من حدث واحد فحسب ، بل إنها تقوم على عدد من العوامل التي يأتي الواحد منها في أثر الآخر ، كالجندين الجدد ، واتساع مسرح القتال ، وطبيعة التحالفات القائمة أو الجديدة مما يترك أثره على صفحتها « والمحارب الذي يغفل عنها لضعفه عن إدراكها ، يجعل منها لعدوه هدفاً حقيقياً تدور حوله جهوده ، وفي هذا العمل الذي يتبادله الطرفان تتمحور الاتجاهات البعيدة وتتحول إلى جهود محدودة » .

وعرض « كلاوز فتز » لبعض هذه العوامل « المعدلة » في الكتاب الأول من مؤلفه عن الحرب تحت عنوان « خطر الحرب » و « الجهد المبذول في الحرب » و « المعلومات في الحرب » ، كما عرض لعدد آخر من العوامل البسيطة التي تؤثر في سير الحرب يجعلها تحت عنوان « التصادم أو الاحتكاك » Friction بمعنى عدم التوافق أو تصادم الرغبات ، وهو اصطلاح يقول « روثفلز » إنه قد غدا تعبيراً عسكرياً له دلالاته المحددة ولا يخلو منه قاموس عسكري ، وهذا « التصادم » أكثر من أن يكون عملية آلية ، « قالة الحرب تتكون أولاً وقبل أي شيء آخر من « أفراد » على كل منهم أن يؤدي ضربيته نحو الضعف البشري » ويراه « كلاوز فتز » الفكرة الوحيدة التي تؤدي عامة إلى التمييز بين الحرب الحقيقية والحرب المجردة أو « الحرب على الورق » فإن عدداً لا حصر له من الظروف التافهة تقصر بالخطط عن إدراك مبتغاها « فكل شيء كما يقول « بسيط في الحرب ولكن أبسطها هو أعقدها وأصعبها » وأعظم هذه العوامل « المعدلة » أهمية هي ما تند عن صلة السياسة بالحرب ، فالحرب ليست إلا استمراراً لسياسة الدولة بوسائل مختلفة « فالهدف السياسي هو

الأساس والحرب هي الوسيلة » ونراه يفيض في هذا التعريف فيقول : « ليست الحرب إلا استمراراً للمعاملات السياسية ممزجة بوسائل مختلفة ، ونحن نقول ممزجة بوسائل مختلفة فلأجل أن نوضح في نفس الوقت أن هذه المعاملات السياسية لا تتوقف بسبب الحرب ولا تتحول إلى شيء مختلف تماماً ، بل تبقى وتستمر في الواقع مهما كانت الوسائل المستخدمة » .

« وكيف يمكن أن تكون غير ذلك ؟ » .
« فهل تتوقف العلاقات السياسية بين الشعوب والحكومات عندما تتوقف عن تبادل المذكرات السياسية ؟ » .

« أليست الحرب وحدها وسيلة ، وإن كانت مختلفة ، للتعبير عما نريد ؟ » .
« فعلينا أن نعترف بأن للحرب قواعدها الخاصة ولكن ليس لها منطق خاص » .

وفي هذا يربط « كلاوز فتز » بين الوسيلة والغاية ، ويتمثل ذلك في تعريفه للتكتيك والاستراتيجية ، فالتكتيك - كما يقول - هو « نظرية استخدام القوات المسلحة في القتال » ، والاستراتيجية هي « نظرية استخدام القتال لأغراض الحرب » ، ونصطبغ فكرته في هذا بإصراره على « الطابع الإنشائي » و « الصلة الحتمية » بين الوسيلة والغاية « فحيثما كان الجند ، كانت فكرة القتال « فظهر النشاط في الحرب هو القتال سواء كان مباشراً أو غير مباشر » فالجندى يستدعى للخدمة العسكرية ، ويلبس ، ويتسلح ، ويتلرب ، وينام ، ويأكل ، ويشرب ويسير ، كل هذا ليقاتل في الوقت والمكان المناسبين » .

وليست القوات المسلحة إلا وسيلة لتحقيق أغراض الحرب ، شأنها في ذلك شأن القتال ذاته ، وما دام الجندى يعد للقتال ، فإن القتال نفسه يجب أن يوجه لتحقيق غرض الحرب ، وهو القضاء على العدو أو نزع سلاحه في معركة حاسمة ، وفي هذا يقول

« كلاوز فز » ، إن القضاء على قوات العدو المسلحة يبدو دائماً ، وكأنه الوسيلة الرئيسية المؤثرة التي تتضاءل أمام تأثيرها كل الوسائل الأخرى . . . فالحل الدائم للمشكلة ، أو الجهد الذى يبذل للقضاء على العدو هو المولود الأول للحرب .

ومهما يكن من انعكاس المطالب العسكرية « فى بعض الأحيان على الأهداف السياسية فأنها ليست أكثر من عامل معدل لها » . فالأهداف السياسية هي الغاية والحرب هي الوسيلة ، ولن تدرك الغاية بغير الوسيلة وعلى النظرية أن تؤكد هذا الاتجاه ، فسياسة الدولة هي التي تقرر الخطوات الرئيسية للحرب ، وليس للدولة أن تتطلب شيئاً هو ضد طبيعة الحرب « كما وأنه ليس هناك مشروع أو خطة يمكن أن تتخذ طابعاً عسكرياً محضاً ، فقد يتوارى الغرض السياسى إذا بلغ التوتر السياسى مذاه ، أو يساير الغرض العسكرى ويقترب منه وهو نزع سلاح العدو .

وفى هذا تقترب الحرب الحقيقية من صورتها المطلقة ، وهي الصورة التي يؤكد سيادتها فى عصر القوميات ، فكلمة عظمت دوافع الحرب ، كلما عظم تأثيرها على كيان الشعوب التي يعينها الأمر ، وكلما اشتد التوتر الذى يسبق الحرب ، كلما اقتربت الحرب من صورتها المجردة وطفى الجانب العسكرى على الجانب السياسى .

وعلى النظرية أن تؤكد أيضاً أنه كلما قل التوتر كلما غدت الحرب سياسية تمتد إلى كل مستويات الأهمية والنشاط من القتال التدميرى لقوات العدو إلى التظاهر واستعراض القوى فحسب .

فإذا كانت الحرب بين دولة وحلف من دول — كما كانت بين فرنسا وحلف الملكيين فى أوروبا عام ١٧٩٢ — فإن على الدولة أن تقرر بأى أعضاء الحلف تبدأ ، وأياً تقضى عليه أولاً ، ومهما يكن قرارها فى هذا فإن عليها أن تعتبر الرباط الذى يجمع بين تلك الدول

المتحالفة غرضاً عسكرياً مشروعاً . وقد تتدخل بعض الظروف فتعدل من الغرض الأساسى وهو القضاء على العدو وتدمير قواته ، فمن المحتمل أن يكون غزو أراضي العدو سلاحاً حاسماً إذا عاق الدولة عن إعادة بناء جيشها ، فإن احتلال الأرض بالإضافة إلى المزعمة العسكرية قمينان بتدمير إرادة العدو والقضاء على روحه المعنوية ، ويصبح القضاء على معنويات العدو بديلاً لنزع سلاحه ، وذلك عندما يتحقق العدو أن النصر عسير أو باهظ الثمن .

وتصبح المشكلة الرئيسية التي تواجه « الاستراتيجية » هي تحديد « مركز الثقل » Centre of Gravity ، الذى يوجه إليه الدفع العسكرى ، والذى يتغير ويتبدل تبعاً لتغير الموقف ، وهو فى أغلب الأحيان « قوات العدو المسلحة » ، وقد تكون عاصمة العدو هي مركز الثقل المنشود ، إذا ما تعرضت بلاده للفرقة والتمزق السياسى ، وقد يكون أقوى جيوش الحلفاء ، أو حيث تكون المصالح الرئيسية التي تربط بينهم ، وفى الحروب القومية — أى التي تعنى مجموع الشعب — يكون رأى العام هو مركز الثقل الرئيسى ، وبذلك طرق « كلاوز فز » باب الحرب النفسية التي تسبق الاشتباك أو القتال الفعلى ، أو تصحبه ، وتغنى عنه عندما تحقق غرض الحرب .

إلا أن القضاء على العدو وتدمير قواته ليس قانوناً حتمياً يجب اتباعه ، ولكنه « نقطة عامة للتوجيه » ، فإذا ألم القائد بتلك الحقيقة استطاع أن يدرك أن « الاستراتيجية المنشودة أو المثلى هي أن يبلغ أقصى حد من القوة عامة ، وبوجه خاص فى « الساعة الحاسمة » حيث تكون قوة الحشد هي الإجراء الحاسم والإجراء القانونى ، ففي الساعة الحاسمة يجب أن يبلغ الحشد أقصى مذاه » .

وثمة نقطة أخرى يسوقها « كلاوز فز » عندما يناقش فى الكتاب الثامن من مؤلفه « خطة الحرب »

الفرق بين نوعين من الحروب : الحرب المطلقة التي ترى إلى القضاء على العدو وتدمير قواته ، والحرب المحددة التي تكتفى بغزو بعض أراضيه للاستيلاء عليها ، أو للمساومة عليها عند إقرار السلام وعقد الصلح ، ففيهما يختلف العمل الاستراتيجي اختلافاً بيناً ، ففي الحرب المطلقة تكون للنتائج النهائية التي تتمخض عنها قيمتها وأهميتها . ولا يكون لاحتلال الأرض قيمة ما لم يصحبه القضاء على قوات العدو ، وفي الحرب المحددة تتجمع النتائج الجزئية وتتراكم لتكون لها أهميتها بمرور الزمن عندما تتحطم إرادة العدو ، وإن كان من المحتمل أن يكون لاحتلال الأرض أثره في رجحان كفة الممثل .

ويرى « كلاوز فز » أن هذا النوع من الحرب المحددة ، وإن كان طابع الماضي ، سيعود للظهور في حالتين : الأولى ، عندما يكون التوتر السياسي ضئيلاً ، أو تكون الأهداف العسكرية بسيطة ، والثانية : عندما يبدو أن الوسائل العسكرية عاجزة عن تدمير قوات العدو ، أو لا يكون ثمة سبيل إليه إلا بالاقتراب غير المباشر .

ولا تستبعد نظريته التقاليد الخاصة بالدول التي ليست لها حشود قومية . أو الأساليب الغريبة غير المألوفة للقوى البحرية الكبرى ، فلا الحملات الصغيرة ، ولا الحروب الاقتصادية بقيادة على تدمير قوات العدو بالمعنى العسكري ، ويبدو أن فشل الحصار القاري الذي أعلنه نابليون على إنجلترا كان ماثلاً في ذهنه .

ولا يذنب كلاوز فز أن يضيف إلى النظرية تلك القاعدة الصماء لطبيعة الحرب وهي أنه « كلما عظمت حوافز الحرب ، وتكاملت أسبابها ، كلما كانت أقرب إلى صورتها الأخيرة ، وكأنه يعني أن صورتي الحرب باقبتان جنباً إلى جنب .

ويفرد « كلاوز فز » الكتب الثلاثة الأخيرة من مؤلفه « عن الحرب » للدفاع ، والمهجوم ، وخطة

الحرب ، حيث تختلف وتمايز فيها : الاستراتيجية ، والسياسة ، والتكتيك . فيدجها في تحليله لطبيعة الحرب ، ويعطيها انجهاً جديداً ، وإن اختلفت نظرته إليها عما كان ينتظر من المشرع الأكبر للحرب المطلقة والمناذير بالنعف والحشود الكبيرة ، وذلك بسبب ما قدره من أهمية « الدفاع » على « الهجوم » ، حتى عدها ثقافة الحرب في القرن التاسع عشر « نقطة سوداء » في تفكيره ، فأخذوا على المقتن الأكبر للحروب النابليونية إثارة الدفاع على الهجوم ، بينما كانت انتصارات نابليون الباهرة عن طريق الهجوم وحده ، متناسين أن الحروب النابليونية في صورتها المتكاملة — بالرغم من معاركها الظافرة التي خلدت اسم نابليون في سجل الخالدين من عباقرة الحرب — لم تقته إلا في معركتي « موسكو » و « واترلو » فالمعروف أن الهجوم هو الذي يفرد وحده بالقدرة على المبادرة ، وتحقيق المفاجأة ، وهو الذي يجني ثمرة الفوز ، كما أن الهجوم هو الذي يسيطر دون الدفاع على قانون العمل .

وقد تنكر كلاوز فز لكل هذا ، كما تنكر لأهمية الهجوم في رفع « الروح المعنوية » بين الجنود ، ومع ما للمفاجأة من أهمية تكتيكية ، وبالرغم من أن المهاجم هو الذي يبدأ الخطوة الأولى — أو يقوم بأول تحرك — على حد تعبيره — إلا أن المدافع هو الذي يجني ثمار الضربة الأخيرة ، فضلاً عن أن الدفاع هو الخطوة الأولى في إدارة الحرب ، ولا يفوته أن يذكر —

بالرجوع إلى الحروب النابليونية وهو ما ينطبق على غيرها من الحروب عامة كما يرى — « أن المعتدي السياسي يكون على الدوام محباً للسلام » بمعنى أنه يتطلع إلى « اجتياح جيرانه بغير حرب ما لم يواجه مقاومة منظمة » .

وقد نبى « كلاوز فز » نظريته هذه على اعتبار أن الضعيف يملك على الأقل فرصة مواتية لمقاومة خصم قوي ، لأن الدفاع — كما يقول — « أقوى صور

الحرب ، ، ولكنه لم يفكر في المدى الذي يمكن أن نجد عنده هذه النظرة سندا من التكتيك مع تطور الأسلحة وازدياد كمية النيران .

ويستند في آرائه عن الدفاع إلى التكتيك ، كما يستند إلى الاستراتيجية والسياسة ، فالقوي المعنوية والشعور الوطني يكونان في جانب من يدافع عن وطنه أكثر مما هما في جانب المهاجم . هذا فضلا عن أن المدافع يفيد كثيراً من القلاع والحصون في أرضه كما يفيد من طبيعتها الجغرافية ، ويفيد من الأحداث الطارئة كما يفيد من الإجهاد الذي يحل بالمهاجم ويفيد عامل الوقت في صفه ، « فالاحتفاظ بالشيء » - كما يقول أيسر من الاستيلاء عليه و « كل الذي لا يحدث هو في صالح المدافع ... فإنه يحصل ما لم يزرع » .

والدفاع هو الصورة الأقوى حين يكون الغرض سلبياً ، والمهجوم هو الصورة الضعيفة حين يكون الغرض إيجابياً ، فعلى المهاجم أن يتخذ القرار المناسب للوصول إلى الغرض الإيجابي ، فإذا كان غرضاً كبيراً ، كان عليه أن يتخذ قراره في إطار « الحرب المطلقة » ولا يكون العمل الدفاعي في نطاق الهجوم ذاته غير عائق ثقيل ، و « خطيئة قاتلة » إذا لم يتحول إلى الهجوم ، فالدفاع المطلق مما يتناقض طبيعة الحرب ، ولا يبرز النصر مدافع يكتفى بالتقهقر والانسحاب الناجح .

ويختتم « كلاوزفيتز » حديثه عن الدفاع بالعبرة التالية وهي : « إن الالتجاء إلى الهجوم السريع القاطع هو أكثر المواقف إشراقاً في العمل الدفاعي ، وهو سيف الانتقام اللامع البتار » . حيث يصل العمل الهجومي إلى « الذروة » وتبدأ نقطة التحول ، فإن الهجوم الاستراتيجي إذا فشل في الوصول إلى « قرار » ، انتاب الاندفاع الأمامي الاجتهاد والتعب ، ومهما كانت مكاسبه المعنوية والمادية ، فإنه لأسباب عدة يتعرض للضعف :

ويبدو أن الكاهن الأكبر للحروب النابليونية ، بقدر ما بهرته معاركها الظافرة ، قد تأثر بحملة ١٨١٢ ، كما تأثر بالنهاية الخاسرة التي انتهت إليها نابليون في « واترلو » . ففي حملة ١٨١٢ استطاع نابليون أن يطوى خيافي روسيا ، ويصل إلى موسكو ، ليجدها طعماً للنيران ، ولكن الإجهاد الذي انتاب قواته ، والحرب الذي واجهه ، كانا نقطة التحول التي انقلب الروس فيها من الدفاع إلى الهجوم ، وكان الوصول إلى موسكو هو « الذروة » التي بلغها نابليون في اندفاعه الهجومي . ثم كانت نهايته في « واترلو » فقصت على كل ما كسبه من قبل ، ولم تكن « واترلو » من الناحية العسكرية معركة عظيمة لعب فيها الفن الحربي دوراً حاسماً ، بل كانت معركة تافهة لم يكسب الحلفاء النصر فيها إلا لأن « إله الحرب » قد أجهد قواته طول النضال واستنفدت المعارك موارده المادية والبشرية ، ولكن بقيت عبقريته تومض حتى في ركام التفاهة التي بدت في « واترلو » كبرق لامع في دجى ليل بهيم ، فبشراذم يعوزها التدريب وتنقصها الموارد من المهندسين الجدد كاد يقضى على جيش « ولنجتون » كما استطاع في عام ١٨١٤ أن يدير قواته الضئيلة المجهدة على خطوط داخلية ضد قوات « بلوخر » و « شفارتزبرج » في وديان السين والمارن ، ضارباً مرة البروسيين في الشمال . ومرة أخرى النموسيين في الجنوب ، داحراً أعداءه المرة تلو الأخرى بسرعته وخفة حركاته ، وعملياته التكتيكية الرائعة التي أثارت دهشة الخليف وإعجاب الأجيال اللاحقة .

وعندما يبلغ العمل الهجومي « ذروته » تكون نقطة « أعظم تحول » ويكون الهجوم المضاد ، أقوى من الاندفاع الأمامي ، وبقدر ما يدرك المدافع أن عدوه قد بلغ « الذروة » التي يتخلخل بعدها العمل الهجومي ، تكون قدرته على الهجوم المضاد ، فالمهاجم « يتنفع مع تيار الهجوم إلى ما وراء خط التوازن ... كجواد

يرتقى تلا يحمل ثقل ، فإنه ليجد أن من الأيسر له أن يستمر في الصعود بدلا من أن يتوقف . إلا أن هذا الإدراك يتطلب من « الحكمة وسلامة التقدير ما يجعله قادراً على البدء بالعمل المناسب في الوقت المناسب ، فإن الإفراط في الحذر كالاندفاع في طيش مما ينتهي بالخسران ، ولا يفصل القرار السليم عن القرار الخاطئ إلا خيط رفيع واه ، لا يراه إلا من أوقى القدرة على « التخيل » .

وإذا أجبر المهاجم على التوقف والدفاع أثر تقدم طويل ، أعوزه الكثير من مومات « الصورة الأقوى » حيث تكون القوى المعنوية والنفسية ضده ، ولكنه يبقى ممسكاً في النهاية بأحدى مميزات الدفاع وهي احتلاله للأرض أو الموقع ، وهنا يبرز النوع الثاني من الحرب ، حيث تبقى لديه القدرة على منع العدو من تدمير قواته ما دام قد عجز عن تدمير قوات العدو :

ويتبدى في هذا الإطار من دراسة كلاوز فتر للحرب ، تقديره الكبير للعوامل المعنوية والنفسية ، حيث أفاض في تبيان قيمتها في الفصل الثالث من الكتاب الأول والثاني ، وفي الفصل الثالث إلى الثامن من الكتاب الثالث من مؤلفه « عن الحرب » ، وقدم تحليلاً رائعاً للخواص التي يتحلل بها كل من القائد العام والقواد الأصاغر ، فليست فضيلة الجيش العسكرية في الشجاعة أو المزاج ، بل في « الروح » ، وليست في العدد - فبالرغم من تقديره للقوى العددية وللحشد عامة وعند اللحظة الحاسمة ، ظل يحذر وينذر بالفهم الخاطئ لهذه الحقيقة ، كما ظل يحذر وينذر من أن تدمير قوات العدو لا يعنى عمليات القتل الجزافي ، فالمعركة الأساسية هي في القضاء على معنويات العدو أكثر مما هي في القضاء على قواته وقتل جنوده ، ولا يخسر القائد المعركة أو تهزم قواته ما لم يفقد القائد إرادته ، وتهار روح قواته المعنوية ، فالإرادة وحدها هي التي تنف

شاحنة مسيطرة في الحرب ، « كالمسلة في ميدان فسيح تنشعب منه وإليه كل الطرق الرئيسية في المدينة » :

فإذا لم يعد للروح المعنوية مع التطور الميكانيكي لآلة الحرب وتنظيم الجيش ، من القوة ما كان لها من قبل ، بين المشاة الراجلين والفرسان من راكبي الخيل ، فلها باقية ما بقيت الحرب صراعاً بين إرادة شعب وشعب آخر ، بل إننا لنقول إنها غدت أقوى أسلحة الحرب بعد أن امتدت ساحتها إلى الجبهة المدنية وأصبح انهيار الجبهة الداخلية أقوى أسباب انهيار القوات المسلحة في جبهة القتال . وبعد أن بلغت أجهزة الدعاية والإعلام من القدرة ما لم تبلغه من قبل ، وستبقى عبارة « كلاوز فتر » حكمة خالدة على الدوام : « أن القوى المادية هي قبضة السيف الخشبية ، أما القوى المعنوية فهي حده البراق اللامع » :

وقد أصبحت تعاليم « كلاوز فتر » وحياً لمدرسة الحرب الروسية ، وإليها يرجع الفضل في انتصارات ألمانيا العسكرية منذ ذلك الحين حتى الوقت الحاضر بل إن هزيمتها في الحربين العالميتين الأولى والثانية كانت بسبب الأخطاء التي ارتكبتها في تفسير كلاوز فتر ، فلم تترك ما قاله عن « ذروة الهجوم » و « نقطة التحول » ومزايا الدفاع على الهجوم عندما ينتاب المهاجم التعب والكلال :

ويدين أساتذة الحرب الألمان أمثال « مولنكه » و « فون درجولتز » و « فون بلوم » و « ميكل » و « شليفن » و « لودندورف » و « هندنبرج » لكلاوز فتر بالاستاذية ، وعلى أيديهم انتشرت تعاليمه في بلدان عديدة ، فقام « درجولتز » بتدريب هيئة أركان الحرب التركية ، وأشرف « ميكل » على تعليم الجيش الياباني ، ولا يخطئه اليابانيون حقه في نسبة انتصارهم على الروس عام ١٩٠٥ إليه :

وقد أجاب « ميكل » على سؤال للرائد الإنجليزي

« ستيوارت ل . موري » عن رأيه في فيلسوف الحرب الأكبر ، وكان ستيوارت بصدده وضع كتاب عنه فقال : « إنى أقدر كل ضابط ألماني تشرب بقصد أو بغير قصد تعاليم كلاوز فتز وروحه ، وإنى لأعتبر كل من يتخذ الحرب صناعة أو يقوم بتعليمها في الوقت الحاضر مدين لتعاليم كلاوز فتز حتى ولو لم يكن مدركاً لها » .

وما زال هذا صحيحاً بالنسبة للجيش الألماني : فبعد اجتياح الألمان لبولندا والنرويج وفرنسا في الحرب الأخيرة ، ارتفعت أصوات المنتصرين تعلن أن الحلفاء قد خسروا الحرب لأنهم لم يلقوا بالآلى كلاوز فتز ولم يدرسوا تعاليمه . وأعلن « كارل ليباخ » مدير المعهد الألماني للبحوث العسكرية « أن الحلفاء قد ارتكبوا « خطأ قاتلاً » عندما ظنوا أن نتائج الحرب الأولى قد برهنت على خطأ كلاوز فتز ، فقد تغيرت صورة الحرب ولم يعد ميدان القتال المكان الحاسم للمعركة ، بل إن العوامل الاقتصادية هي التى تمسها ، أما نحن الألمان

فما زلنا نؤمن « بكلاوز فتز » ، وقد خرجنا بالرأى الصائب والدرس المستفاد من نتائج الحرب الأولى ، فالجرب لا يحسمها غير القتال ، وسيبقى القضاء على قوات العدو وتدميرها أعظم صورها نجاحاً . وهذا صحيح بجملة إلا أن الألمان قد أدركوا جانباً من نظريته دون الجانب الآخر ، وأدى بهم ذلك إلى تفسير كلاوز فتز تفسيراً خاطئاً ، مما أدى إلى هزيمتهم في الحرب الأولى والثانية ، فقد نسوا قوله « إن المدافع يملك دائماً سيف الانتقام اللامع البتار » .

ومهما اختلفت الآراء حول « كلاوز فتز » ومؤلفه « عن الحرب » فسيبقى علماً خالداً مبرزاً بين أعلام الفكر العسكري ، وسبقى أفكاره مهما تقدمت أساساً لكل تطور في فن الحرب حاضراً أو مستقبلاً بالرغم من التطور التكنولوجى الرائع فى آلة الحرب ، وازدياد حجم القوات والتنظيمات الجديدة للتشكيلات واتساع مسرح القتال وامتداد جبهة الحرب امتداداً لم نره حروب القرن التاسع عشر .



مجمع الأمثال للميداني

بمستلم
الأستاذ محمد عبد الغنى حسن

(١) سيرة حياة

اشتهر مؤلف كتاب «مجمع الأمثال» بالميداني ،
وهى شهرة النسب التى يعرف بها كثير من الأعلام فى
أدب العرب وتاريخهم ، كشهرة المعري الشاعر ،
والمتنبى ، والزحشرى المفسر اللغوى ، والفزائى ،
والشهرستانى ومئات ومئات غيرهم ممن يعرفهم الناس
— حتى رجال العلم والأدب — بأنسابهم وألقابهم ،
لا بأسمائهم وأسماء آبائهم . فالمعري — مثلاً — هو أحمد
ابن عبد الله بن سليمان بن محمد ، ولكنه نسب إلى
« المعرة » ، وهى البلدة الشامية التى ولد فيها . وأبو الطيب
المتنبى هو أحمد بن الحسين بن عبد الصمد ، وقد لقب
بالمُتَنَبِّى ، وكُنِيَ بأبى الطيب ، واشتهر فى تاريخ الأدب
العربى بكنيته ونسبته . والزحشرى هو محمود بن عمر بن
محمد بن عمر ، وقد كُنِيَ بأبى القاسم ، ونسب إلى بلدة
زحشر من بلاد خوارزم ، والإمام الفزائى اسمه محمد
بن محمد بن أحمد ، وقد كُنِيَ بأبى حامد ، ونسب
إلى « غزاة » — بتخفيف الزاى — وهى إحدى قرى
مدينة طوس . والشهرستانى الإمام الفقيه المتكلم ،
وصاحب كتاب « الملل والنحل » هو محمد بن عبد الكريم

ابن أحمد ، وقد كُنِيَ بأبى الفتح ، ونسب إلى شهرستان
والميداني — صاحب كتاب « مجمع الأمثال — هو
واحد من هؤلاء الأعلام الذين يجهل الكثير من الناس
اسمهم ، ويعرفونهم بما اشتهروا به من النسبة . وهذه
الشهرة بالنسبة أو الكنية أو اللقب كثيراً ما عطلت
الباحثين وعوقبتهم عن التهدى إلى مصادر السيرة والترجمة
فى مواطنها . فلو أنك حاولت البحث فى كتاب مثل
« وفيات الأعيان » عن ترجمة « الحريرى » صاحب
المقامات لأعيانك البحث ما لم تكن تعرف أن اسمه :
القاسم بن على ، وأنه لهذا جاءت ترجمته فى حرف
القاف — وهو الحرف الأول من اسمه — لا فى حرف
الحاء ، وهو الحرف الأول من لقب الحريرى الذى
اشتهر به .

ومن هنا عمد مصنفو كتب التراجم والطبقات من
المحدثين إلى ذكر اسم الشهرة فى موضعه من حروف
التهجاء مع الإحالة على موضع الترجمة استناداً إلى اسمه
واسم أبيه . وقد فعل ذلك « خير الدين الزركلى » فى
كتابه : « الأعلام » ، وفعل مثل ذلك « عمر رضا
كحالة » فى الأجزاء الخاصة بالإحالة على معجمه الواسع
المسمى « معجم المؤلفين » .

ذيلًا لكتاب «دعية القصر» للباخرزي . والبيهقي هذا هو علي بن زيد المتوفى سنة ٥٦٥ هـ ، وهو غير البيهقي الحنفى المتوفى سنة ٤٠٢ هـ ، والبيهقي الشافعى المتوفى سنة ٤٥٨ هـ ، والبيهقي المؤرخ محمد بن الحسين الذى كان كاتب الإنشاء فى دولة السلطان محمود الغزنوى وتوفى سنة ٤٧٠ هـ .

ولقد أفاد من عبد الغافر الفارسى ومن البيهقى كل من جاء بعدهما وكتب فى سيرة «الميدانى» ، فنجد له ترجيات تقصر جداً ، أو تطول قليلاً فى وفيات الأعيان ، ومعجم الأدباء ، ونزهة الألباء ، وأنباء الرواة ، وسلم الوصول ، وتاريخ البداية والنهاية لابن كثير ، وبغية الوعاة للسيوطى ، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ، وطبقات ابن قاضى شعبة ، والأنساب للسمعاني ، والفلاكة والمفلوكون للبلخى ، وروضات الجنات لمحمد باقر الخوانسارى ، وكشف الظنون لحاجى خليفة ، وسر النبلاء للذهبي ، والوفاء بالوفيات للصفدى ، وتذكرة الحفاظ للذهبي ، ومروءة الجنان للباغى ، ومفتاح السعادة لطاشكبرى زادة .

كما ترجم له فى عصرنا الحاضر اثنان من مصنفى كتب الأعلام ومعاجم المؤلفين ، وهما : خير الدين الزركلى ، وعمر رضا كحالة . ولم يفت بروتكلمان أن يكتب له ترجمة دقيقة فى دائرة المعارف الإسلامية . ومن أطول التراجم للميدانى ما جاء فى إنباء الرواة للقفطى ، ومعجم الأدباء لياقوت الرومى ، وكشف الظنون لحاجى خليفة . وأوجزها ما جاء فى تاريخ البداية والنهاية لابن كثير ، فقد ترجم له الرجل فى سطرين اثنين لا يزيدان . . .

ولعلنا بعد هذا نتساءل : لماذا ترجم الإمام النجلى - من علماء القرن التاسع - للميدانى فى كتابه الذى عنوانه : «الفلاكة والمفلوكون» وهو كتاب لم يترجم إلا للرجال العلماء الذين تقلصت عنهم دنياهم ، ولم يحظوا منها بظائل . . . ؟ والجواب عن ذلك لا يحتاج إلى

والميدانى - بعد هذا - هو «أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم أبو الفضل الميدانى النيسابورى» كما جاء فى كتاب «إنباء الرواة» ، على أنباء النحاة ، للقفطى الأديب المصرى مؤرخ السير . والقفطى هنا ليس إلا ناقلاً عن كمال الدين الأنبارى صاحب كتاب «نزهة الألباء» فهو أقدم من ترجم للميدانى حيث كان قريباً جداً من عهده (توفى الميدانى سنة ٥١٨ هـ ، وتوفى الأنبارى سنة ٥٧٧ هـ) . كما نقل القفطى عن ياقوت الرومى صاحب كتاب معجم الأدباء ، المتوفى سنة ٦٢٦ هـ ، وعن ابن خلكان صاحب «وفيات الأعيان» المتوفى سنة ٦٨١ هـ .

ولذا كان «النيسابورى» نسبة إلى مدينة نيسابور عاصمة خراسان التى ازدهرت فيها الحضارة العربية الإسلامية زماناً وأنجبت الشاعر عمر الخيام ، والصوفى فريد الدين العطار ، فإن «الميدانى» نسبة إلى «ميدان» زياد بن عبد الرحمن ، وهو موضع بنيسابور كان يسكنه المترجم له .

الذين ترجموا للميدانى

ومن حسن الحظ أن الميدانى لم تضع ترجمته فيما ضاع من تراجم الأعلام فى الإسلام ، وإذا كان القدر الذى وصل إلينا من سيرته قليلاً ومتكرراً فى أكثر من مرجع - كما سيجئ - فإنه يعطينا - على أية حالة - صورة تجعل الرجل قريباً إلينا ، وهى صورة - على إنجازها - فيها من ملامح الشخصية ما يمكن به الحكم على الرجل . ولا شك أن صاحب الفضل الأول فى تسجيل سيرة «الميدانى» اثنان من تلاميذه الأديبين : وهما عبد الغافر بن إسماعيل الفارسى ، وقد شهد له ياقوت الرومى بالأدب والعلم ، وترجم له ابن خلكان ، ووصفه بأنه كان إماماً فى الحديث والعربية . وثانى الشاهدين والمترجمين الأولين للميدانى هو «أبو الحسن البيهقى» صاحب كتاب «وشاح الدمية» الذى وضعه

مشقة ، فإن « الميداني » هو أحد ثلاثة وثلاثين ومائة عالم رآهم الدجلى من « المفلوكين » الذين فارقهم الحظوظ في الدنيا فلم يظفروا منها بنصيب ، وكان إدبار الزمان عنهم مقابل رجحان كفتهم من العلم والفضل . . . وقد يكون من الاستطراد الجميل أن نوصي هنا بقراءة كتاب « الفلاكة والمفلوكون » ، وأن نوصي بنشره محققاً في « المكتبة العربية » فهو كتاب جليل في التراجم ، وفيه فوق ذلك تأساء ونعزية لمن تفوتهم من زمانيهم بعض الحظوظ . . .

ويشير اليهقى - تلميذ الميداني - إلى إدبار حظ أستاذه قائلاً فيما نقله عنه ياقوت الحموى : « قد صاحب الفضل في أيام نقد زاده ، وفي عتاده ، وذهبت عدته وبطلت أهبة . . . وكان هذا الإمام يأكل من كسب يده . . . »

شيوخه وأساتذته

كانت نيسابور في النصف الثاني من القرن الخامس الهجرى تخرج بحفنة من العلماء الأعلام ، وما منهم إلا له في التفسير والحديث واللغة مقام مشهود ، فقد كان فيها الإمام على بن أحمد الواحدى المفسر المشهور ، والإمام على بن فضال المحاشعى النحوى ، ويعقوب بن أحمد النيسابورى الأديب اللغوى ، وغيرهم . وقد أخذ الميداني العلم عن هؤلاء الثلاثة وقرأ عليهم وأفاد منهم . أما الواحدى فقد كان - بشهادة ابن خلكان - أستاذ عصره في النحو والتفسير ، ورزق السعادة في تصانيفه ، وأجمع الناس على حسنها ، وذكرها المدرسون في دروسهم . وهو صاحب البسيط ، والوسيط ، والوجيز في تفسير القرآن الكريم ، وقد أخذ الإمام الغزالي منه أسماء كتبه الثلاثة لبعض مؤلفاته . كما له كتاب « أسباب نزول القرآن » ، و « شرح ديوان أبي الطيب المتنبي » . وقد اختلف الناس في تعليل نسبته : الواحدى ، فلم يذكرها السمعاني صاحب

كتاب « الأنساب » مع حرصه على رد الأنساب إلى أصولها وأسبابها ، ووقف ابن خلكان صاحب وفيات الأعيان موقف غير العلم بهذه النسبة ، فقال عنها : لم أعرف هذه النسبة إلى أى شىء ؟ ! وذكر أبو أحمد العسكري أنها نسبة إلى الواحد بن الدئل بن سهره . . .

وذكر أستاذنا المغفور له الشيخ عبد الخالق عمر - في تعليقاته على كتاب « معجم الأدباء » لياقوت الروى طبعة الدكتور أحمد فريد رفاعى - أن « الواحدى » نسبة إلى جبل لبنى كلب اسمه « جبل واحد » ، واستظهر - رحمه الله - ذلك من قول الشاعر عمرو بن العداء الكلبى :

ألا ليت شعرى هل أبيت ليلة

بأنبط ، أو بالروض شرق واحد ؟

وأما المحاشعى - ثانى شيوخ الميداني - فهو القيروانى المعروف بالفرزدق ، لأنه من أحفاد الفرزدق الشاعر الأموى المشهور ، وقد كان إماماً في النحو واللغة والتصريف والتفسير والسير ، بشهادة الإمام السيوطى الذى ترجم له في « بنية الوعاة » ، كما شهد له شهادة عرفان - عن قرب وتلمذة - تلميذه ابن عبد الغافر الفارسى الذى قال فيه : « ورد ابن فضال نيسابور ، فاجتمعت به فوجدته بحراً في علمه ، ما عهدت في البلديين - يعنى أهل البلد المواطنين - ولا في الغرباء مثله . . . » وله مصنفات كثيرة منها « الأكسير » في التفسير ويقع في عشرين مجلداً . و « شرح عنوان الأدب » و « شجرة الذهب » في معرفة أئمة الأدب . وروى له ياقوت الروى ، ونقل عنه السيوطى وغيره ، الأبيات الثلاثة التالية وهى من الشعر المتداول المحفوظ :

وأخوان حسبهم " دروعاً

فكانوها ، ولكن لأعداى

(١) في بعض الروايات : وأخوان تغذتهم ، بدلاً من حسبهم

وخلتهم سهاماً صائبات

فكانوها ، ولكن في فؤادي

وقالوا قد صفت متاع قلوب

لقد صدقوا .. ولكن عن ودادي

وأما النيسابوري ثالث شيوخ الميداني ، فهو يعقوب بن أحمد الذي اشتهر بالأدب واللغة ، وقال فيه ابن قاضي شهبة : « له نظم وتصانيف وفوائد ونكت وطرف » . وقد ذكره العماد الكاتب في « الخريدة » ، كما ترجم له السيوطي في « بغية الوعاة » ، والباخرزي في « دمية القصر » . ومن كتبه « البلغة المترجمة في اللغة » ، وهو مخطوط ، و « جونة الند » .

صورة خلقية نفسية

إن التراجم الوجيزة التي جاءتنا عن الميداني صاحب « مجمع الأمثال » تعطينا صورة — على الرغم من إنجازها — تدل على ذكاء الرجل ، وشهامته ، وفضله ، كما أنها تدلنا على ما كان يتمتع به من عزة النفس والترفع . فلم يحاول الميداني أن يتزلف إلى أمير من أمراء السلاجقة في خراسان ، أو إلى ملك من ملوكهم في نيسابور . ولو شاء أن يرخص من نفسه قليلا ، ويطأطي من طمّاح رأسه لكان له عندهم مجال للحظوة والجاه . ولكنه لم يفعل ، حفاظاً على عزة نفسه أن يسومها الأمراء في سوق الشراء ... أما ذكاؤه ، فقد شهد له به بعض مترجميه وكاتبه سيرته ، كما شهد له بذلك كتابه « مجمع الأمثال » الذي أراد أن يصون به تراثاً عريباً عظيماً في الجاهلية والإسلام وعصر المولدين ، وهو تراث الأمثال العربية التي يقف المؤرخون منها على تاريخ هذه الأمة ، وفلسفتها . ونظرتها إلى الحياة ، وطرقاتها في السلوك ، وفضائلها النفسية ، ومعاييرها الخلقية التي كانت تحتفظ بالقيم الرفيعة في عصور القوة والسيادة والعزة والاستقلال ، ولكنها كانت تسائر الزمان وتداور الأيام والحكام في

عهدو التبعية والفرق وغلبة العناصر الأجنبية من ترك وفرس وغيرهم ...

وأما فضل الرجل وشهامته فيؤكددها ما ذكره محمد بن أبي المعالي بن الحسن الخوارى في كتابه « ضالة الأديب » ، من الصحاح والتهذيب « قائلا في معرض الحديث عن الميداني : « وسمعت غير مرة من كتاب أصحابه يقولون : لو كان للذكاء ، والشهامه ، والفضل صورة ، لكان الميداني تلك الصورة . ومن تأمل كلامه ، واقتضى أثره علم صدق دعواهم » ، فالدعوى هنا مؤيدة من ناحيتين : من ناحية أقوال الميداني وكلامه ، ومن ناحية أفعال الميداني التي حرص على أن يسجلها مترجمو حياته المعاصرون له ، القريبون منه .

بعض تلاميذه

لقد سبق منا الحديث عن بعض أساتذة الميداني الذين أخذ منهم ، ونقل عنهم ، وتلمذ عليهم ، وهم ثلاثة من الرجال كانت تزهى بهم مدينة نيسابور عاصمة خراسان ، في القرن الخامس الهجري . وكما تأثر الميداني ببعض الأعلام في عصره ، أثر في بعض النجباء من التلاميذ الذين أخذوا منه ، ونقلوا عنه ، وانعقدت لهم شهرة في زمانهم وبعد زمانهم ، وقد نقل ياقوت في معجمه أن الإمام أبا جعفر أحمد بن علي المقرئ البهقي هو من قرأ على الميداني وتخرج به . ولا يعوزنا البحث عن البهقي هذا ، فهو بهقي آخر غير من ذكرناهم قبلا ، وهو لغوي ، عالم بالقراءات حتى غلب عليه في التسمية الوصف بالمقرئ ، وأصله من « بهقي » ، وكان نزيبا بنيسابور ، ولم يكن من أهلها — كما ذكر ذلك — وإماما — الأستاذ خير الدين الزركلي صاحب « الأعلام » وقد ترجم له القفطي في « الأنباء » ترجمة وجيزة ، كما ترجم له السيوطي في « البغية » ، وياقوت في « معجم الأدباء » ، وصاحب « سلم الوصول » ، وصاحب

« طبقات المفسرين » ، ومن كتبه : « ينابيع اللغة » و « المحيط بلغات القرآن » و « تاج المصادر » الذى قال عنه صاحب « كشف الظنون » : (جمع فيه مصادر القرآن ، ومصادر الأحاديث ، وجردها عن الأمثال والأشعار ، وأتبعها الأفعال التى تكثر فى دواوين العرب) .

أما ثانى تلاميذ الميداني فهو يوسف بن طاهر الخوي - نسبة إلى مدينة خوى من أعمال أذربيجان - وقد ولى نيابة القضاء فى إحدى عاصمتى طوس ، وحمدت سيرته هناك . وفى قصبة طوس لقيه السمعاني صاحب كتاب « الأنساب » وكتب عنه « أقطاعاً من شعر » . ومن تصانيفه : « شرح سقط الزند للمعري » ، وهو مطبوع فى مجموعة شروح سقط الزند التى طبعها دار الكتب المصرية فى العقد الخامس من هذا القرن العشرين ، وأعيد طبعها مصورة فى مشروع « المكتبة العربية » سنة ١٩٦٤ ، سنة ١٩٦٥ م . ومن كتبه أيضاً رسالة عنوانها : « تنزيه القرآن الشريف » ، عن وصية اللحن والتحريف ، وقد أشار إليها ياقوت (١) ، والسمعاني صاحب « الأنساب » . وقد ذكر حاجى خليفة أن الخوي هذا قد اختصر كتاب أستاذه « مجمع الأمثال » .

أما ثالث تلاميذ الميداني فهو ولده « سعيد » ، وقد نقل ياقوت فى المعجم أن سعيداً هذا كان إماماً بعد والده ، كما ترجم له ابن خلكان فى « وفيات الأعيان » ترجمة وجيزة جداً جاءت عقب ترجمته لأبيه مباشرة - دون مراعاة للترتيب المجائى للأعلام - قال فيها : « وابنه أبو سعد سعيد بن أحمد كان أيضاً فاضلاً دينياً ، وله كتاب « الأسماء فى الأسماء » ، وتوفى سنة تسع وثلاثين وخمسمائة ، رحمه الله تعالى » . أما السيوطى فقد ترجم له فى ثلاثة أسطر فى « بقية الوعاة » ، وزاد على

(١) فى معجم البلدان ، مادة « خوى » ، لا فى معجم الأدباء .

الكتاب الذى ذكره له ابن خلكان كتابين آخرين ، هما : « غرائب اللغة » و « نحو الفقهاء » ، ثم زاد تعليقاً على كتاب « الأسماء فى الأسماء » بأن الابن اشتقه من كتاب أبيه الذى عنوانه : « السامى فى الأسماء » . وقد فعل ابن العماد الحنبلى صاحب شذرات الذهب فى الترجمة لسعيد ابن الميداني ، ما فعله ابن خلكان ، فترجم للابن فى سطرين جاء بهما عقب الترجمة لوالده : وهى ترجمة منقولة بالنص عما كتبه ابن خلكان فى الوفيات ...

الميداني الشاعر

لقد غلبت على الميداني ناحية الأدب واللغة والنحو ، ولكن الرجل كانت فيه « شاعرية » كما كان يفهم الشعر عند القدماء . وقد نقل ياقوت الحموى عن الميداني شعراً رواه عنه تلميذه أبو الحسن البهقى صاحب كتاب « وشاح النمية » ، وقال عنه إنه مما أنشده إياه .

ونرى أن شعر الميداني محمود حين يرسل فيه نفسه على محبتها بلا تكلف ، ولا محاولة للزخرف اللفظى ، ولا لإغراق فى الإغراب . ومن شعره اللطيف ما قاله يعزى نفسه حين لاح المشيب بعارضيه وجلاله بالبياض :

تنفس صبح الشيب فى ليل عارضى

فقلت : عساه يكتفى بعذارى

فلما فشا عاتبته فأجابنى :

ألا هل يرى صبح بغير نهار ؟

والشاعر هنا خائف من فشو المشيب فى شعره ، وانتشار بياضه فى سواد شعر الشباب . وهو خوف طالما أرق الشعراء الوجلين من المشيب ، ولكن اعتذار المشيب فيه من دواعى التسلية والتصبير قدر ما فيه من الملاحاة وسلامة المنطق والاستشهاد بالواقع من الحياة فى الطبيعة ، فإذا صبح أن يرى صبح بغير نهار ، صبح أن يرى شباب بلا مشيب ... وهو تعليل بالواقع ،

وهو يذكرنا بالتعليل الحسن الذى زين به شاعر قديم
ظهور الشعرات البيض فى خلال الشعر الأسود قائلاً :
لا يرعك المشيب يا ابنة عبد الله .

— فالشيب زينة ووقار
لنمسا تجعل الرياض إذا ما
ضحكت فى خلالها الأزهار !

فقد جعل هذا الشاعر بياض المشيب ابتسامة
كابتسامة الزهر فى الروض ، كما جعل « المبدانى »
انتشار بياض المشيب ضرورة طبيعية كضرورة انتشار
النهار فى أعقاب الصباح . . .

وإذا كان المبدانى الشاعر قد أخذ معنى تعاقب
النهار والليل فى موضوع الشيب والشباب من شعراء
قبله ، فلما نرى له فى قصيدة أخرى معنى قد أخذ من
شاعر قديم أخذاً ظاهراً غير مستور ولا خفى . يقول
المبدانى من بعض غزلياته :

حننت إليهم والديار قريبة
فكيف إذا سار المطى مراحل ؟
والبيت مأخوذ — حتى فى كثير من اللفظ — من
قول الشاعر :

أشوقا ولمسا بمض لى غير ليلة
فكيف إذا خب المطى بنا عشرا ؟

والحق أن بيت المبدانى أضعف نسجاً ، وأقل
إشراقاً ، وأدنى عبارة من البيت الذى أخذ منه ،
ومتح منه . . . وأين بناء هذا من ذلك ، مع عورة
الأخذ ، وضعف المحاكاة ؟ ؟

ولنا أن نسأل : ما لهذا الشيخ الفاضل المتدين
والغزل الذى لا يحسن الكلام فيه ؟ لقد كان كثيرون
من الشعراء السابقين الذين لم يعرفوا مخففات قلب ،
ولا حرارة حب ، يروضون القول فى الغزل ، تبياناً
للقدرة على القول : لا استجابة لدواعى الهوى ،
فيخرج شعرهم بارداً غثاً متكلفاً : لا حياة له ولا روح

فيه . فإذا أضيفت إلى هذه الرياضة القولية دواعى
الزخرف والحلية اللفظية جاء شعرهم الغزلى شيئاً
مضحكاً : وكذلك كان المبدانى النيسابورى فى أشعاره
الغزلية . اقرأ قوله فى هذا الباب :

شفة لماسها زاد فى آلامى
فى رشف رتقيها شفاء سقامى
قد ضمنا جنح الدجى ، وللثمننا

صوت كقطك أروى الأقالم

قد يشبه صوت الثبات بين شفاء الأحباب بأى
شئ وبأى صوت ، إلا أن يشبه بصوت القط لرعوس
الأقالم ! وقد يكون « المبدانى » هنا معذوراً فى تشبيهه ،
لأنه استمد من الجوى الذى كان عائشاً فيه ، وهو جوى
التصنيف ، والكتابة ، ويرى الأقالم ، وقط رعوسها .
ولكن ما كان أغناه عن أن يخوض ميداناً لا يحسن
الكلام فيه !

وإذا كانت صناعات الشعراء وحرفهم تتسرب
— بلا وعى — إلى تعبيرات شعرهم ، فإن هذه المقولة
تنطبق بحق على المبدانى الكاتب الناسخ بارى الأقالم ،
كما دل بيت شعر فى مفتتح قصيدة على أن قائله « نحوى »
حيث يقول :

لم أدر حين وقفت بالأطلال

ما الفرق بين جديدها والبالى ؟ !

وقد كان المستنجد على حق حين استنجد أن الشاعر
نحوى — فقد كان الناظم حقيقة نحوياً — لأن لغة :
ما الفرق ؟ هى لغة الفقهاء والنحويين ، لا لغة العشاق
المتيمين ! !

ولم يصل إلينا من شعر المبدانى — الذى قال مؤرخوه
إنه كثير — إلا قدر يسير جداً لا يكفى للحكم الصحيح
العادل على شاعرية الرجل . ففى القدر الذى بلغنا منه
تكلف وتصنيع ومحاكاة وتقليد ، ويبدو عليه الولوع
بالمحسنات البديعية ، وخاصة حين لا ينطق عن عاطفة ،

فإذا نظم شعراً عن شعور خاص بدا الصدق في تعبيره .
وما أصدقه وأظرفه حين يهجو شخصاً كثير الكذب
فيقول :

يا كاذباً أصبح في كذبه
أعجوبة أية أعجوبة
وناطقاً ينطق في لفظة
واحدة سبعين أكذوبة !
شبهك الناس بعرقوبهم
لما رأوا أخذك أسلوبه !
فقلت : كلا ! إنه كاذب
« عرقوب » لا يبلغ عرقوبه

وفاته

اتفقت المصادر كلها على أن الميداني توفي في شهر
رمضان سنة ٥١٨ هـ . وقد كان تلميذه عبد الغافر بن
إسماعيل الفارسي هو أول من سجل هذا التاريخ في
كتابه : « السياق » الذي صنفه في تاريخ نيسابور . كما
ذكر هذا التاريخ تلميذه الآخر أبو الحسن البيهقي في
كتابه « وشاح الدمية » الذي ضمنه كثيراً من التراجم
التي أكل بها كتاب « دمية القصر » في تراجم أهل
عصره . وعن هذين الكتابين أخذ كل من ترجم
للميداني . وهم مجمعون على تاريخ وفاة صاحبنا كما
ذكرناه . إلا أنه صادفنا في كتاب « الفلاكة والمفلوكون »
للدبلجى نص في نهاية ترجمة الميداني ، أنه توفي سنة
٥٣٩ . والدبلجى هو الوحيد الذي انفرد من بين مؤرخي
سيرة الرجل بهذا التاريخ . ولما كان هذا التاريخ هو
تاريخ وفاة سعيد ابن الميداني - لا تاريخ وفاة والده -
فقد رجح لدينا - بل تأكد - أن صاحب « الفلاكة
والمفلوكون » بين احتمالين لا ثالث لهما : إما أن يكون
وإمراً فاختلط عليه تاريخ وفاة الابن وتاريخ وفاة
الأب ، وإما أن يكون قد سقط من النسخة المطبوعة

لكتاب الدبلجى كلام حول سعيد بن الميداني : فجاء
تاريخ الوفاة سنة ٥٣٩ هـ منصباً على الأب ، والحقيقة
أنه خاص بالابن .

(ب) آثار أخرى للميداني

يشير عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي - فيما نقله
عنه صاحب معجم الأدباء - إلى مجموعة من الكتب التي
صنفها الميداني فيذكر له ثمانية من المؤلفات . وذكر
القفطي له تسعة من الكتب - وهو أكثر الأعداد التي
وصلت إلينا من مصنفات صاحب « مجمع الأمثال »
- على أن القفطي نفسه - في موضع آخر من الترجمة -
نقل عن بعض المؤرخين اسم ثلاثة كتب لا غير ،
وصفها بأنها جليلة ، ويدخل فيها « مجمع الأمثال » .
أما ابن خلكان فقد ذكر له كتابين اثنين فقط :
هما « الأمثال » و « السامى في الأسامى » . ووقف
السيوطى موقفاً وسطاً بين الكتابين والتسعة ، فذكر له
سبعة من الكتب . ويرجع الفرق بين عدد مؤلفات
الميداني عند كاتبى سيرته إلى عدم اهتمامهم بالحصص أو
الذكر على سبيل الشمول ، ولكن كل كاتب يذكر
من كتب الرجل - على سبيل المثال - ما يعن له ،
أو ما يراه - في تقديره هو - موضعاً للذكر ، ومحللاً
للإهتمام . ولا شك أن كتاب التراجم الوجيزة جداً
للميداني ، كالدبلجى ، وابن كثير للمؤرخ ، وابن العاد
الحنبل ، والسيوطى في البقية لم يكونوا ليكلفوا أنفسهم
مشقة الإهتمام بذكر كتب الرجل كلها معصورة في
مقام ضيق ، لا يسمح بالإطالة ولا الاستيعاب .
على أن الذين يذكرون مؤلفات الميداني أو يشيرون
إليها أو إلى بعضها يكادون مجمعون على وصفها بما يفضي
عليها القيمة والجلال والقائدة . فالقفطي يقول عنه :
« وصنف التصانيف الجليلة » وابن خلكان يقول عنه :
« أتقن فن العربية خصوصاً اللغة وأمثال العرب » وله
فيها التصانيف المفيدة » . وابن كثير يقول عن كتابه

في الأمثال : « ليس له مثله في بابيه » ، وهكذا ترى أنهم لا يكتفون بسرد مصنفات الرجل ، بل يعطونها حقها من التقدير والوزن .

أما الكتب الثمانية التي ذكرها ياقوت الرومي نقلاً عن عبد الغافر ، فهي :

١- كتاب « جامع الأمثال » - وهو مجمع الأمثال كما سيجي - ونعته بأنه جيد بالغ .

٢- كتاب « السامى في الأسامى » ، وقد نعته ابن خلكان بأنه جيد في بابيه ، وقد قسمه إلى أربعة أقسام : في الشرعيات ، والحيوانات ، والعلويات ويدخل فيها الفلك والظواهر الجوية ، والسفليات وتدخل فيها الجغرافية الطبيعية وغيرهما مما على الأرض . وطريقته في هذا الكتاب أن يذكر الاسم ويترجمه بالفارسية ، ويذكر مقابله عند العامة ، والمراد منه في اللغة ، والاسم الذى يناقضه . وفي الكتاب فوائد لغوية كثيرة ومرادفات متنوعة . وقد لخصه ابنه سعيد - لا عيب كما يقول جرجى زيدان - في كتاب عنوانه : « الأسماء في الأسماء » . وكتاب السامى مطبوع على الحجر في إيران .

٣- كتاب « الأنموذج » ، في النحو . ومن عجب أن بعض المعقبين على سيرة الميداني من المعاصرين قد أصلحوا الأنموذج ، فجعلوها : النموذج ، بحجة أن الأنموذج خطأ لغوي وأنها لحن لا يعتد به ! ولو صح هذا المذهب لجاز لنا أن نغير اسم كتاب « البوساء » الذى عربه الشاعر حافظ إبراهيم إلى « البائسين » لأن البوساء ليست في اللغة ! ولجاز لنا أن نغير اسم مجلة « الزهور » التى كان يصدرها أنطون الجميل في آخر العقد الأول من هذا القرن إلى « الأزهار » ، لأن الزهر لا يجمع على زهور ! ! والحق أن هذه الأسماء والأعلام تبقى على حالها بدون تغيير ، ويشار إلى ما فيها من موافقة للغة أو مخالفة . .

٤- كتاب « الهادى للشادى » ، وهو كتاب في النحو مع التعليق بالفارسية ، وقد ترجم المستشرق

الفرنسى « كاترمير » جانباً منه إلى اللغة الفرنسية .

٥- كتاب « النحو الميداني » .

٦- كتاب « نزهة الطرف في علم الصرف » ،

وقد رتبته على عشرة أبواب ، وطبع بالآستانة سنة ١٣٠٢ هـ .

٧- كتاب « شرح المفضليات » ، وهى القصائد

التي اختارها المفضل الضبي من عبون الشعر العربى ، ومن شرحها في القديم : الأنبارى ، وابن النحاس المصرى ، والمرزوقى ، والتبريزى ، وجاء الميداني فدخل ميدانها مع الداخلين ، ثم جاء فى عصرنا الحديث المرحوم الشيخ أحمد محمد شاكر ، والأستاذ عبد السلام هارون ، فشرحها شرحاً أربى بالفائدة والتحقيق على ما سبقها من شروح .

٨- كتاب « منية الراضى » ، فى رسائل القاضى .

وقد ذكره القفطى باسم : منية الراضى فى مسائل القاضى ولم أهتم إلى موضوعه ، ولم يذكره صاحب كشف الظنون فى موضعه .

أما الكتاب التاسع الذى ذكره القفطى فى أنباء الرواة زيادة على ما ذكره ياقوت فهو كتاب « المصادر » وقد ذكره صاحب بغية الوعاة ضمن المصنفات الستة التى ذكرها للميداني ، ولم يجد لنا موضوعه ، وذكره حاجى خليفة صاحب كتاب كشف الظنون مع حفة من الكتب تحت عنوان : المصادر لمؤلفين مختلفين منهم يحيى بن أبى بكر ، وأبو زيد الأنصارى ، والأصمعى ، والبارانى اللغوى ، والزوزنى شارح المعلقات . ولا ندرى إن كان كتاب الميداني فى المصادر مفهوماً للغوى الصرفى ، أم « مصادر القرآن » التى ألف فيها الزيدى - من علماء القرن الرابع - كتاباً ، وألف فيها يحيى بن زياد الفراء كتاباً آخر ، وألف فيها البيهقى تلميذ الميداني هذا كتاباً عنوانه : « تاج المصادر » أشرنا إليه ونحن فى معرض الحديث عن تلاميذ الميداني .

وقد كان العلماء والأدباء والطلاب يتلقون كتب الميداني بالقبول الحسن ، ويقبلون على حفظها ومدارسها والنقل عنها أو التلخيص لها ، ويعدونها بما هي جديرة به ويصفونها بالشعر ، حتى لنجد أحد تلاميذه الأدباء ، وهو أسعد بن محمد المرساني يقول في كتابه « السامى فى الأسامى » :

هذا الكتاب الذى سماه بالسامى
درج من الدر ، بلى كنز من السام^(١)
ما صنفت مثله فى فنه أبداً
خواطر الناس من حام ومن سام
فيه قلائد باقوت مفصلة
لكل أروع ماضى العزم بسام
فكعب أحمد مولاى الإمام سما
فوق السماكين من تصنيفه السامى

وعلى الرغم مما فى هذه الأبيات من حلية لفظية ومحسنات بديعية كالجناس فى كلمة « سام » فإن فيها دلالة على شعور الشاعر بقيمة هذا الكتاب .

(ج) مجمع الأمثال

قبل المضى فى عرض كتاب « مجمع الأمثال » يجمل بنا أن نقف وقفة قصيرة عند تحقيق اسمه ، فإننا نصادفه فى مراجع مختلفة بأسماء مختلفة ، ولكن محورها كلها حول « الأمثال » التى هى موضوع الكتاب ومادته . والفروق فى أسماء الكتاب الواحد ظاهرة نجدها كثيراً فى تراثنا العربى من المصنفات . ونذكر على سبيل المثال فقط كتاب « أنباء الرواة للقفطى » الذى كان أحد مصادرنا عن سيرة الميداني ، فقد نقلت على هذا الكتاب أسماء مختلفة ما بين : أخبار النحاة ، وتاريخ النحاة ، وأخبار النحويين ، وأنباء الرواة على أخبار النحاة . وهذه الاختلافات فى أسماء الكتب وعناوينها

قد ترجع إلى إهمال الناسخين من ناحية ، وإلى عدم الاهتمام بحفظ الاسم الصحيح للكتاب من ناحية أخرى ، فهو نوع من التساهل عند العلماء حين تردم الكتب أمامهم فلا يتحرون الدقة فى ذكر أسمائها ، بل يكتفون من محفوظ الاسم فى ذاكرتهم بما يدل على موضوع الكتاب .

وقد جرى على كتاب « مجمع الأمثال » للميداني هذا القدر المغفر ، فتارة نجد اسمه « جامع الأمثال » كما جاء فى « أنباء الرواة » ، وكما جاء فى معجم الأدباء لياقوت . وتارة نجد اسمه « الأمثال » فقط كما جاء فى « بغية الوعاة » للسيوطى ، وفى « الفلاكة والمفلوكون » ، وفى « شذرات الذهب » . وفى « وفيات الأعيان » لابن خلكان . وتارة نجد اسمه « مجمع الأمثال » كما جاء فى كتاب كشف الظنون . وهذا الأخير هو الاسم الذى اشتهر به الكتاب وتدوول به بين الناس ، ولعل هذا هو الاسم الذى اختاره له مؤلفه ، ويؤكد لنا « حاجى خليفة » هذا الافتراض بقوله : « مجمع الأمثال . كذا سماه مؤلفه » . وقد جمع جرجى زيدان فى « تاريخ آداب اللغة العربية » بين الاسمين : الأمثال ، ومجمع الأمثال . ولكنه لم يشر إلى اسم : جامع الأمثال الذى ورد عند باقوت الرومى ، وعند القفطى .

ويكاد يجمع العلماء والمؤرخون على قيمة كتاب « مجمع الأمثال » وجلال خطره واتساع ميدانه فى باب جمع الأمثال وتقصيصها فى الجاهلية والإسلام بما لم يتبع لرجل قبله . ولعل التمهيد بذكر آراء بعض علمائنا فى الكتاب ممدد لنا لإبداء الرأى فيه على حقيقته . فرى مؤرخاً دقيقاً فى الأحكام مثل ابن خلكان يقول عنه : « ... ولم يعلم مثله فى باب » . وبرى عبد الغافر بن إسماعيل الفارمى يقول فى كتابه « السياق » : « كتاب جامع الأمثال جيد بالغ » . ويقول القفطى عن هذا الكتاب « إنه من التصانيف الجليلة » . ويقول ابن العماد الحنبلى صاحب شذرات الذهب « إن كتاب الأمثال

(١) السام : سبائك الذهب والفضة .

لم يعمل مثله . ويصفه صاحب كشف الظنون « بأنه كتاب حسن وقف الرغشرى عليه فحسده » ، ويصف الميداني نفسه كتابه — كما أشار به الأمير أبو على محمد ابن أرسلان السلجوقي — بأنه « مبرز على ما له من الأمثال » . مشتمل على غنها وسميتها . يحوى على جاهليتها وإسلاميتها . ويصفه من علمائنا المعاصرين جرجى زيدان فيقول إن الميداني اشتهر به . « وأنه حوى من أمثال العرب ما لم يحوه كتاب قبله . وهو مرجع طلاب الأمثال العربية إلى الآن » .

والأمثال ظاهرة استعمالية تلبس في الحديث وفي الكتابة عند أكثر الأمم . حتى الأمم الأمية التي ليس لها من الكتابة نصيب . وإنك لتسمع بالمثل يستشهد به المتكلم في تضاعيف الكلام . فتحس للكلام قوة وتيسيداً للمعنى عن طريق المثل . ويؤكد لنا صاحب « صبح الأعشى » ضرورة احتياجنا إلى الأمثال الواردة عن العرب نثراً ونظماً . وضرورة النظر في الكتب المصنفة في ذلك كأمثال الميداني ، وأمثال المفضل بن سلمة الضبي ، وأمثال حمزة الأصهباني . ويصفها لنا ابن عبد ربه صاحب العقد الفريد بقوله : « والأمثال هي وشى الكلام ، وجوهر اللفظ : وحلى المعاني ، والتي تخبر بها العرب . وقدمتها العجم : ونطق بها في كل زمان على كل لسان » فهي أبقى من الشعر : وأشرف من الخطابة . لم يسر شيء كسيرها : ولا عم عمومها ، حتى قالوا : أسير من مثل »

واستدل الباحثون على قيمة الأمثال في ذاتها . بأن الله تعالى ضرب الأمثال في كتابه . فقال : « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون » ، و « ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء » . وبأن النبي عليه السلام ضرب الأمثال في حديثه كقوله : « ضرب الله مثلاً صراطاً مستقيماً ، وعلى جنبي الصراط أبواب مفتحة ، وعلى الأبواب ستور مرخاة ، وعلى رأس الصراط داع يقول : ادخلوا

الصراط ولا تعرجوا ! فالصراط الإسلام ، والستور حدود الله ، والأبواب محارم الله ، والداعي القرآن » . وقد رأى الميداني أن يبدأ الكلام في مقدمة كتابه عن معنى « المثل » وما قيل فيه ، فنقل عن المبرد صاحب كتاب الكامل أن المثل مأخوذ من المثل ، وهو قول سائر يشبه به حال الثاني بالأول . وقد لوحظ في المثل معنى كلمة المشابهة أو التشبيه . فإذا قلت : مثل بين يدي فلان ، أى انتصب قائماً ، فعناه أنه أشبه الصورة المنتصبة . . . فحقيقة المثل ما جعل كالعالم للتشبيه بحال الأول . كقول كعب بن زهير في قصيدته « بانت سعاد » :

كانت مواعيد عرقوب لها مثلاً

وما مواعيدها إلا الأباطيل

فواعيد عرقوب : علم أو مثل لكل ما لا يصح من المواعيد . وعندنا في المثل حالتان : الحالة الأولى التي قيل فيها المثل ، والحالة الجديدة الطارئة على سلوكنا في الحياة ، والتي تشبه الحالة القديمة في المعنى والموضوع وتختلف عنها في اللفظ .

والحق أننا كنا نتوقع من الميداني أن يطيل في مقدمته للكتاب عن بحث الأمثال وأصل استعمالها ، وضروبها من حيث ظهور معناها وقرنها من الفهم وكثرة دورانها ، ومن حيث بعد فهمها لخفاها وقلة دورانها بين الناس . والأمثال الشعرية ، والأمثال الموضوعة على السنة الحيوانات وكيف دخلت إلى الاستعمال ، ومن أين أتت ؟ أمي من أصول عربية أم ترتد إلى أصول أجنبية ، وكيفية استعمالها في الكتابة ، والاستشهاد بها في مواضعها اللائقة بها . ولكن الميداني لم يفعل شيئاً من هذا في المقدمة . مع أن كتابه كان أولى المواطن وأحقها بمثل هذا الكلام . وترك مثل هذا البحث لكاتب إنشائي متأخر هو « القلقشندي » صاحب صبح الأعشى : الذي خص موضوع الأمثال بوضع

عشرة صفحة من كتابه . على أن الدراسات الجديدة المتطورة للأمثال العربية قد دخلت ميداناً آخر من البحوث الفيلولوجية والتاريخية والدراسات المقارنة ، وخاصة مع الأمثال عند الأمم السامية (١) .

نعم ! كنا نتوقع من الميداني دراسة تحليلية لغوية تاريخية للأمثال العربية في مقدمة كتابه عن الأمثال ، وخاصة أن ثقافته اللغوية والأدبية الواسعة ، ومعرفته الوثيقة باللغة الفارسية كانت تتيح له مثل هذه الدراسة ، ولكن يظهر أن الرجل عنى نفسه بجمع الأمثال وتبويبها والإحاطة بها ، وتبويبها ، ومعرفة مضاربها الأولى ، والتفتيش عن ضوئها في مختلف المصادر والمنابع ، أكثر مما عنى بدراسة الأمثال ونشأتها وتطورها وصيغها وضروبها . فصنع هنا كالذي صنعه أصحاب الحديث من الجمع ، أو كالذي صنعه رواة الشعر وجامعوه ، في أمثال « المفضليات » و « الأصمعيات » : و « جمهرة أشعار العرب » ، و « مختارات ابن الشجري » وغيرها . وهو عمل فيه فضل الجمع وجهده ومشقاته . فإن من طبائع الأشياء أن تأتي خطوة الجمع أولاً ، ثم تأتي بعدها خطوات الدرس والبحث والدراسة والتحليل .

وقد ظهرت في جمع الأمثال العربية جهود سابقة على جهد الميداني ، فلم يكن صاحبنا أول رائد في هذا الميدان ، ولا أول طارق لبابه . لقد اعترف في مقدمة أمثاله بأنه تصفح أكثر من خمسين كتاباً ، ونخل ما فيها فصلاً فصلاً ، وباباً باباً ، حتى يخرج آخر الأمر بهذه الحصيلة العظيمة الهائلة من أمثال العرب ، التي بلغت في كتابه ستة آلاف مثل ونيف ، وهو قدر هائل نجده مبعثراً هنا وهناك فيما ظهر قبل الميداني من كتب في الأمثال والأخبار والتوادر والقصص والشعر والتاريخ

(١) ظهر في هذا المجال كتاب جيد بعنوان « الأمثال في الشعر العربي القديم » مع مقارنتها بنظائرها في الآداب السامية الأخرى « للدكتور عبدالمجيد عابدين . وهو ضروري لمن يريد أن يعرف شيئاً عن الأمثال العربية وبنائها وتطورها وصيغها الأدبية والحكاكية .

والمحاضرات والأسفار وغيرها ، فاستطاع الرجل - بما أوتيته من الصبر الجميل - أن يتتبع كل هذه الضوال في كل مظنة تكون فيها ، وأن يجمعها لنا كلها في كتاب واحد ، انفرد في التراث العربي بأنه المصدر الوحيد الجامع للأمثال العرب حتى أوائل القرن السادس الذي عاش المؤلف منه شطراً . وقد أحسن المؤلف نفسه بانفراده في جمع أعظم قدر من الأمثال في كتابه هذا ، فقال : « وسميت الكتاب بجمع الأمثال لاحتوائه على عظيم ما ورد منها ، وهو ستة آلاف مثل ونيف » وكأنه مهد لنفسه العذر فيما قد يكون فاتته من الأمثال فقال : « والله أعلم بما بقي منها ، فإن أنفاس الناس لا يأتي عليها الحصر ، ولا تنفذ حتى ينفد العصر » .

ومن السابقين الأولين إلى وضع الكتب في الأمثال ابن عياش ، وقد كان معاصراً لمعاوية ، واسمه صحار ، وقد سكن البصرة ومات فيها قريباً من سنة ٤٠ هـ . وقد ألف عبيد بن شربة كتاباً في الأمثال ذكر ابن النديم صاحب الفهرست أنه رآه وأنه نحو خمسين ورقة . وقد ضاع هذان الكتابان فيما ضاع من الكتب .

وأقدم ما وصل إلينا من كتب الأمثال كتاب المفضل الضبي من رجال القرن الثاني الهجري (توفي سنة ١٦٨ هـ) . ويشتمل الكتاب على حوالي خمسين ومائة مثل لا غير ، تصور لنا ألواناً من الحياة الجاهلية وتذكر الأمثال في كتاب المفضل الضبي مقرونة بقصصها وحكاياتها ، مما يدلنا على أن الناس كانوا يجمعون بين المثل وقصته في معرض واحد . وهنا يقفز إلى البال سؤال : من الذي وضع هذه القصص ؟ وهل وضعت في الجاهلية أم في الإسلام في عصر الجمع والتدوين ؟ وأي خيال عربي زوqها ؟ أم خيال الجاهلية أم خيال العصر الإسلامي ؟ وقد طبعت أمثال المفضل الضبي في الآستانة منذ نيف وثمانين عاماً .

وهناك مفضل آخر ، هو المفضل بن سلمة بن عاصم من رجال القرن الثالث (توفي سنة ٢٩١ هـ) له

كتاب في الأمثال اسمه «الفاخر» ، وقد أفاد الميداني من كتابي المفضلين . ولا شك أن كتاب «الفاخر» يدخل في كتب الأمثال أكثر مما يدخل في أى شيء آخر ، وقد وصفه حاجي خليفة بأنه ألفه صاحبه المفضل بن سلمة فيها دار واشتهر بين الناس وسار كالأمثال . على أن كتاب «الفاخر» هو بين أيدينا الآن في طبعته التي صدرت في «سلسلة تراثنا» بتحقيق الأستاذ عبد العلم الطحاوي ، وفيه من الأمثال العربية قدر كبير ، مما جمعه من المصادر التي رجع إليها الميداني وأشار إليها في مقدمة كتابه .

ولحمزة بن الحسن الأصبهاني المؤرخ الأديب المتوفى سنة ٣٦٠ هـ كتاب في الأمثال لا يزال مخطوطاً إلى اليوم ، وقد أفاد منه الميداني ونقل عنه — بل نقل ما فيه إلى كتابه كما يصرح بذلك بنصر عبارته في مقدمته قائلا : «ونقلت ما في كتاب حمزة بن الحسن إلى هذا الكتاب» . وأغلب الظن أن الميداني قد أفاد من كتاب أبي هلال العسكري (توفى سنة ٣٩٥ هـ) المسمى «جمهرة الأمثال» ، وإن كان لم يشر إليه ولم يذكره بالاسم في المقدمة ، ولكنه لا شك من الخمسين كتاباً وأكثر التي نخلها الميداني باباً باباً ، وأشار إلى عددها في مقدمته . وكتاب جمهرة الأمثال مطبوع في مصر منذ أكبر من سبعين عاماً على هامش كتاب مجمع الأمثال للميداني سنة ١٣١٠ هـ .

وقد كان الإمام المفسر اللغوي الزنجشري معاصراً للميداني ، وقد شارك في التصنيف عن الأمثال العربية وهو لا يعلم أن الميداني كان قائماً بهذا العمل ، فلما انتهى الزنجشري من كتابه «المستقصى في الأمثال» أتبع له أن يطلع على كتاب «مجمع الأمثال» للميداني فوجده دون كتابه .

وهنا تلعب الروايات والخيال دوراً كبيراً ، فن قائل أن الزنجشري حسد الميداني على كتابه هذا ، فعمد إلى النيل منه ، فزاد على اسمه قبل الميم نوناً فصار

الاسم «نميداني» — ومعناه بالفارسية الذي لا يعرف شيئاً أو الجاهل بالأشياء — وأراد الميداني أن يرد الكيل لصاحبه ، فعمد إلى بعض كتب الزنجشري ، فجعل الميم نوناً ، فصار الاسم هكذا : الزنجشري ، ومعناه : الرجل الذي يبيع زوجته ! ! وقد روى هذه الحكاية الطريفة — المبينة على تلاعب في الحروف يؤدي إلى تبادل الشتم — ياقوت الرومي صاحب معجم الأدباء ، والقفطي في الأنباء ، والسيوطي في بغية الوعاة . أما ابن خلكان صاحب الوفيات فلم يشر إليها من قريب ولا بعيد . وقد نقلها صاحب كشف الظنون ، ولكنه روى في أعقابها حكاية أخرى تنفي الحسد ، وتغير القلب ، وتبدل الأسماء للهجاء ، وتثبت للزنجشري الإمام فضل العالم وأخلاق العلماء ، وتقول هذه الحكاية إن الزنجشري بعلمه ألف «المستقصى في الأمثال» ، وقع له مجمع الأمثال للميداني ، فأطال نظره فيه ، وأعجبه جداً ، ويقال إنه ندب على تأليفه المستقصى لكونه دون «مجمع الأمثال» في حسن التأليف والوضع وبسط العبارة وكثرة الفوائد .

والحق أن هذا الخلق الذي تعرضه الحكاية الثانية هو أشبه بأخلاق الزنجشري الذي ما نطن أن الحسد قد أكل قلبه لأن إنساناً آخر أربى عليه في تأليف كتاب ، ثم كيف يبلغ الحسد حد المعابشة والمشاغبة بتبديل الأسماء ؟ ولقد كان كل واحد من الرجلين بعيداً عن صاحبه . تفصل بينهما مفاوز وأنجاد ، فلا محل لغيرة ، ولا موضع لمنافسة كما يقع غالباً بين الأنداد . ولا نشك أن هذه الحكاية الأولى : حكاية الحسد هي من وضع الرواة المزينين للأخبار . . .

ولا شك أن الزنجشري لم يندم على كتابه «المستقصى في الأمثال» إلا حين رأى كتاباً آخر أحسن من كتابه تصنيفاً وترتيباً ، وأكثر جمعاً للأمثال ، وأعمق ثقباً لها ، وأطول تهدياً إليها ، وجمعاً لشواردها وضواها . وهي المزايا التي جعلت كتاب الميداني يقف وحده في

ميدان الأمثال ، على الرغم من كثرة ما صنف فيها من الكتب والرسائل التي قرأ فيها الميداني أكثر من خمسين كتاباً . ومن كتاب « المستقصى » نسخة خطية في دار الكتب المصرية في ١٧٨ صفحة ، كما أن منه نسخاً في بعض المكتبات الأوروبية .

من هنا يتبين أن كل جهد بذل في سبيل الأمثال العربية وتصنيفها وجمعها حتى يومنا هذا هو دون الجهد العظيم الذي بذله الميداني في هذا الكتاب ، الذي يقوم وحده في الأدب العربي بتحدى كل مجهود . وحسبك أن تعرف أن كتاب « الأمثال » للمفضل الضبي قد جمع قرابة مائة وخمسين مثلاً لا تريد . . وأن عذرة أبي عبيد القاسم بن سلام في الأمثال يقع في تسعين ورقة وحسب . . وأن مجموع ما جاء في كتاب « الفاخر » للمفضل بن سلمة بن عاصم لا يتجاوز سبعين ومائتي مثل . . على حين يبلغ مجموع الأمثال في كتاب الميداني ستة آلاف مثل ونيف . وهو عدد لا يستهان به . ولا يتصور كيف استطاع هذا الرجل أن يجمعه وهو بعيد في نيسابور عاصمة إقليم خراسان ؟ !

وقد رتب الميداني هذه النخبة الوافرة من الأمثال العربية على حروف المعجم ، حتى يسهل الرجوع إليها ، ولا يصعب منالها على مريدها من الكتاب ، ويقول هو في ذلك : « وجعلت الكتاب على نظام حروف المعجم في أوائلها ، ليسهل طريق الطلب على متناولها » . ولم يعد « ال » التعريفية من صلب الكلمة ، بل جعلها كأن لا وجود لها ، فالمثل الذي أوله : الحرب بئال ، يأتي في حرف الباء . . . كما لم يعد ألف القطع والوصل والأمر والاستفهام ولا ألف الخبر عن نفسه من صميم الكلمة ، بل جعلها زائدة لا تدخل في ترتيب حروف الهجاء . فالمثل القائل : « أساء رعيًا فسقى » يأتي في حرف السين بدون نظر إلى الهمزة لأنها زائدة ، والمثل القائل : « أسائر اليوم وقد زال الظهر » يأتي في حرف السين أيضاً ، لأن الهمزة التي في أوله للاستفهام وهي

ليست من صلب الكلمة . والمثل القائل « اسع بجدك لا بكلك » يأتي في باب السين أيضاً ، لأن همزة الوصل هنا هي للفعل الأمر ، وهي زائدة على الفعل الذي يبدأ بحرف السين .

وهذا الترتيب للأمثال على حروف المعجم هو أحسن الطرق وأسهلها للاعتناء إليها ، ويفيد هذا الترتيب كثيراً ، وخصوصاً متى ما حرف أول المثل فن السهل الاعتناء إليه في موضعه بأدنى نظر ، وأيسر جهد . وقد لجأ بعض مصنفى كتب الأمثال إلى ترتيبها حسب الوقائع التي جرت فيها الأمثال . ومن ذلك ما صنفه أبو عبيد في كتابه « الأمثال » الذي لا يزال غمطوطاً . وقد أشار صاحب صبيح الأعشى إلى طريقة الميداني في ترتيب الأمثال ، كما أشار إلى طريقة أبي عبيد . أما الطريقة التي اتبعها المفضل بن سلمة في كتابه « الفاخر » في ترتيب الأمثال ، فلم نستطع الاعتناء إليها ، ولم نتمكن للرجل في إيراد الأمثال طريقة ولا أسلوباً . ولم يقل لنا هو في مقدمته الوجيزة شيئاً عن هذا . وأول مثل جاء به هو : حياك الله وبياك ، وجاء بعده : مرحباً وأهلاً ، وبعده : ملحه على ركبته ، ويضرب للضيق الخلق الذي يغضب من كل شيء ، أي أدنى شيء يبدده . . . وبعده : جاء بالضح والريح ، أي جاء بكل شيء ، وبعده : برح الخفاء . . . فأنت ترى هنا أمثالا تتوالى بلا ترتيب ولا نسق يربط بينها ، فهي ليست مرتبة على حروف المعجم كما ترى ، وليست مرتبة وفق المعاني .

وإذا كان الميداني قد اتبع طريقة الترتيب على حرف المعجم بالنسبة إلى الحرف الأول الأصلي من المثل ، فإنه لم يتبع هذه الطريقة في الحرف الثاني والثالث للكلمة ، وهي الطريقة الدقيقة التي يتبعها اليوم مصنفو الأعلام والكتب والفهارس . بل اكتفى بمراعاة الترتيب في الحرف الأول فقط ، أما في الحرف الثاني فقد تأتى لهاء قبل الراء ، أو قبل العين مثلاً ، كما يلاحظ في

ترتيبه للأمثال الآتية : عند التصريح تريح - عرفت الخيل قرسانها - العبد من لا عبد له . وكان الترتيب الصحيح على الحرف الثاني يقتضى أن يأتى المثل الثالث أولاً ، والمثل الأول ثالثاً .

ومثل هذا الترتيب الناقص فى كتاب « مجمع الأمثال » قد أشاع شيئاً من الاضطراب فى إيراد الأمثال وخلق للباحث بعض الصعوبة فى البحث . ولو أنه اتبع طريقة الترتيب المهجائى بالنسبة إلى الحرف الأول لكانت فائدة من الكلمة لجنبنا بعض العناء فى البحث عن مثل . وانظر إلى ما فى الأمثال الآتية فى حرف الطاء من اضطراب : طارت عصا بنى فلان شققاً - طرقت أم قشعم - طعن اللسان كوخز السنان - طرائث لا أرطى لها - طالب علم كنجد - طلب أمراً ولات أوان - طار طائر فلان - طحت بك البطنة - طعم ذكر ك معسول بكل فم . .

وقد وقع مثل هذا الاضطراب فى ترتيب الأمثال التى جاءت على وزن : أفعل . ففى حرف الجيم جاءت هذه الأمثال - علماً بأن ألف أفعل زائدة فلا تدخل فى الاعتبار : - أجهل من حمار - أجفى من الدهر - أجدى من الغيث . وكان الترتيب السليم يقتضى أن يكون المثل الثالث أولاً ، والأول أخيراً .

ومهما يكن من ملحوظات على بعض الاضطراب فى الترتيب على حروف المعجم للأمثال الميدانى ، فإن الكتاب لا يزال على قدره من الشمول والإحاطة والتدوين للأمثال العربية حتى القرن السادس ، إلا ما ند عن الرجل فلم يستطع أن يأتى به - وهو قليل . ولا شك أنه أنصف بمجمع الأمثال التى جاءت على وزن « أفعل » ، ولو أن الظاهر أن هذه الأمثال هى من موضوعات الرواة وليست من الأمثال العربية الأصيلة . ويلاحظ الدكتور عبد الحجد عابدين أن هذه الأمثال على صيغة « أفعل » هى مما تنفرد به العربية دون أخواتها السامية .

أما أمثال المولدين فقد أتى بها الميدانى فى كل حرف عقب الأمثال التى على وزن أفعل . وقد فعل خيراً كثيراً بتدوينها ، فهى تصور ألواناً من حياة المجتمع العربى وأفكاره وسلوكه وفلسفته فى الحياة بعد أن اختلط العرب بالأعاجم ، ونشأ عن هذا الاختلاط ألوان من الفكر الاجتماعى تعبر عنها أمثال المولدين أصديق تعبير . وما أصديق هذه الأمثال الآتية للمولدين فى دلالتها على المجتمع العربى الإسلامى الجديد :

الدراهم بالدراهم تكسب - رأس المال أحد الربحن - ركوب الخنافس ولا المشى على الطنافس - زاد فى الطنبور نعمة - الزريبة الخالية خير من ملتها ذئاباً - سلطان غشوم خير من فتنة تدوم - السلف تلف - احمد لقرود سوء فى زمانه - شر السمك يكدر الماء - طريق الحافى على أصحاب النعال - عناية القاضى خير من شاهدى عدل - الغائب حجته معه - فر من المطر ، وقعد تحت الميزاب ١١١

هذا هو « مجمع الأمثال » فى أصله ، وقد اهتم به قوم فاختصروه ولخصوه ، كما فعل قوم فى كتاب الأغاني ، ومعجم البلدان ، وتفسير ابن كثير وغيرها ، والتلخيص قديم فى تاريخ التراث العربى . وقد ذكر صاحب كشف الظنون أن الذى اختصر مجمع الأمثال اثنان : أولهما شهاب الدين محمد بن أحمد القضاعى ، وثانيهما الإمام يوسف بن طاهر الخوئى من تلاميذ الميدانى . كما ذكر أيضاً أن بعض فضلاء الدولة العثمانية نظم الأمثال فى « مجمع الأمثال » شعراً ، ووافق ذلك سنة ١٠٧٩ هـ والجنود العثمانية محاصرون قلعة قنبدية من جزيرة أقریطش « كريت » . وأول المنظومة هكذا :

نحمد من علمنا الأمثالا

يسوقها فى قوله تعالى

(١) يفرح هذا المثل الأخير لمن أراد أن يتفادى شراً ،

فوقع فى شر آخر .

ظاهرة ، طاهرة من نسوه

زاهرة كجنة من ربوه

ويذكر جرجي زيدان أن طبعة بيروت من كتاب
مجمع الأمثال أتقن الطبقات « لأنها عبارة عن نظم الأمثال
في أرجوزة عليها شروح للشيخ إبراهيم الأحمد المتوفى
في بيروت سنة ١٣٠٨ . وقد سماه : فرائد الآل في
مجمع الأمثال ، صدر في مجلدين ضخمين ، يلهما
فهارس أبجدية في مائة صفحة ، مما يجعل فوائده
مضاعفة . »

(د) نصوص مختارة من مجمع الأمثال

● إياك أعني واسمعي يا جارة :

أول من قال ذلك سهل بن مالك الفزاري ، وذلك
أنه خرج يريد النعمان ، فربيعض أحياء طي ، فأسأل
عن سيد الحي ، فقبل له : حارثة بن لأم ، فأمر رحله
فلم يصبه شاهداً . فقالت له أخته : انزل في الرجب
والسعة ! فنزل فأكرمه ولاطفته ، ثم خرجت من
خبائها ، فرأى أجمل أهل دهرها وأكملهم ، وكانت
عقيلة قومها ، وسيدة نساها ، فوقع في نفسه منها شيء
فجعل لا يدرى كيف يرسل إليها ، ولا ما يوافقها من
ذلك ، فجلس بفناء الخباء يوماً وهي تسمع كلامه ،
فجعل ينشد ويقول :

يا أخت خير البدو والحضارة

كيف ترين في فتي فزاره ؟

أصبح يهوى حرة معطاره

إياك أعني ، واسمعي يا جارة !

فلما سمعت قوله عرفت أنه إياها يعني ، فقالت :
ماذا يقول ذي عقل أريب ، ولا رأى مصيب ،
ولا أنف نجيب ! فأقم ما أقمت مكرماً ، ثم ارتحل متى
شئت مسلماً . ويقال أجابته نظماً فقالت :

إني أقسول يا فتي فزاره

لا أبتغي الزوج ولا الدعارة !

ولا فراق أهل هذي الحارة

فارحل إلى أهلك باستخاره !

فاستحيا الفتى وقال : ما أردت منكراً ،
واسوءتاه ! قالت : صلقت ! فكأنها استحييت من
تسرعها إلى تهمة . . فارتحل فأقى النعمان ، فحياه
وأكرمه ، فلما رجع نزل على أخيها ، فبينما هو مقيم
عندهم تطلعت إليه نفسها ، وكان جميلاً ، فأرسلت
إليه أن اخطبني إن كان لك إلى حاجة يوماً من الدهر !
فلما سرية إلى ما تريد ، فخطبها وتزوجها ، وسار بها
إلى قومه .

يضرب لمن يتكلم بكلام ويريد غيره .

● إن البلاء موكل بالمنطق :

قال المفضل : يقال إن أول من قال ذلك أبو بكر
الصادق رضي الله تعالى عنه ، فيما ذكره ابن عباس .
قال : حدثني علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه
قال : لما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعرض
نفسه على قبائل العرب خرج وأنا معه وأبو بكر ،
فدفعنا إلى مجلس من مجالس العرب ، فتقدم أبو بكر
وكان نساباً ، فسلم فردوا عليه السلام . فقال : ممن
القوم ؟ قالوا : من ربيعة . فقال : أمن هامتها أم من
لهازمها ؟ قالوا : من هامتها العظمى . قال : فأى هامتها
العظمى أنتم ؟ قالوا : ذهل الأكبر . قال : أفنكم
خوف الذي يقال له : لا حر يوادى خوف ؟ قالوا :
لا . قال : أفنكم بسطام ذو اللواء ، ومنتهى الأحياء ؟
قالوا : لا . قال : أفنكم جساس بن مرة حامي النمار ،
ومانع الجار ؟ قالوا : لا . قال : أفنكم الحوفزان قاتل
الملوك ومسالها أنفسهم ؟ قالوا : لا . قال : أفنكم
الزردلف صاحب الهامة الفردة ؟ قالوا : لا . قال :
أفأنتم أخوال الملوك من كندة ؟ قالوا : لا . قال :
فلستم ذهلاً الأكبر ، بل أنتم ذهل الأصغر . فقام إليه
غلام قد بقل وجهه يقال له « دغفل » ، فقال :

إن على سائلنا أن نسأله

والعبء لا تعسرفه أو تحمله

يا هذا ؟ إنك قد سألنا فلم نكتمك شيئاً . فن الرجل أنت ؟ قال : رجل من قريش . قال : يخ يخ أهل الشرف والرياسة ! فن أى قريش أنت ؟ قال : من تيم بن مرة . قال : أمكنت والله الراى من صفاء الثغرة ! أفنكم قصي بن كلاب الذى جمع القبائل من فهر ، وكان يدعى مجعماً قال : لا . قال : أفنكم هاشم الذى هشم الثريد لقومه ورجال مكة مستنون عجاج ؟ قال : لا . قال : أفنكم شيبة الحمد ، مطعم طير السماء الذى كان فى وجهه قرماً يضى ليل الظلام الداجى ؟ قال : لا . قال : أفن المفيضين بالناس أنت ؟ قال : لا . قال : أفن أهل الندوة أنت ؟ قال : لا . قال : أفن أهل الرقادة أنت ؟ قال : لا . قال : أفن أهل الحجابة أنت ؟ قال : لا . قال : أفن أهل السقاية أنت ؟ قال : لا . قال : فاجتذب أبو بكر زمام ناقته فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال دغفل : صادف دره السيل درءاً يدفعه ، أما والله لو ثبت لأخبرت أنك من زمعات قريش ، أو ما أنا بدغفل ! ! فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال على : قلت لأبى بكر : لقد وقعت من الأعراى على باقعة ! قال : أجل ! إن لكل طامة طامة ! وإن البلاء موكل بالمنطق .

● حسبك من شر سماعة

أى اكتف من الشر بسماعة ولا تعابنه . ويجوز أن يريد : يكفيك سماع الشر وإن لم تقدم عليه ولم تنسب إليه . قال أبو عبيد : أخبرنى هشام بن الكلبي أن المثل لأم الربيع بن زياد العبسى ، وذلك أن ابنها الربيع كان قد أخذ من قيس بن زهير بن جذيمة درعاً ، فعرض قيس لأم الربيع وهى على راحلتها فى مسير لها ، فأراد أن يذهب بها ليرتبتها بالدرع . فقالت له : أين عزب

عنك عقلك يا قيس ! أترى بنى زياد مصالحيك وقد ذهبت بأهمهم يميناً وشمالاً ، وقال الناس ما قالوا وشاءوا ؟ وإن حسبك من شر سماعة ، فذهبت كلمتها مثلاً . تقول : كفى بالمقالة عاراً وإن كان باطلاً .

يضرب عند العار والمقالة السيئة وما يخاف منها .

● ذكرتني الطعن وكنت ناسياً

قبل إن أصله أن رجلاً حمل على رجل ليقتله ، وكان فى يد المحمول عليه رمح ، فأنساه الدهش والجزع ما فى يده . فقال له الحامل : ألقى الرمح ! فقال الآخر : إن معى رمحاً لا أشعر به . ذكرتني الطعن وكنت ناسياً . وحمل على صاحبه فطعنه حتى قتله أو هزمه .

يضرب فى تذكر الشيء بغيره .

● ليس بعد الإسار إلا القتل :

هذا المثل لبعض بنى تميم قاله يوم المشقر ، وهو قصر بتاحية البحرين . وكان كسرى كتب إلى عامله أن يدخلهم الحصن فيقتلهم ، وذلك لجنانية كانوا جنوها عليه ، فأرسل إليهم ، فأظهر لهم أنه يريد أن يقسم فيهم مالا وطعاماً ، فجعل يدخل واحداً واحداً فيقتله . فلما رأوا أنه ليس يخرج أحداً ممن يدخل ، علموا أن الدخول إليه إنما هو أسر ، ثم قتل . فعتلها قال قائلهم : ليس بعد الإسار إلا القتل . فامتنعوا حينئذ من الدخول .

يضرب فى الإساءة يركبها الرجل من صاحبه ،

فيستدل بها على أكثر منها . قاله أبو عبيد .

● ليس كل حين أحلب فأشرب .

يضرب فى كل شيء يمنع من المال وغيره . أى ليس كل دهر يساعلك ، ويتأتى لك ما تطلبه . يحثه على العمل بالتدبير ، وترك التدبير . قال أبو عبيد : وهذا المثل يروى عن سعيد بن جبير ، قاله فى حديث مثل عنه . قال الطبرى : يقوله من يحكم أول أمره مخافة ألا يمكن من آخره .

● الليل أخفى للويل :

أى افعل ما تريد ليلاً فإنه أسير لسرك . وأول من قال ذلك : سارية بن عويمر بن عدى العقيلي . وكان سبب ذلك أن توبة بن الحميم شهد بنى خفاجة وبنى عوف وهم يختصمون عند همام بن مطرف العقيلي ، وكان مروان بن الحكم استعمله على صلقات بنى عامر ، فضرب ثور بن أبي سمعان بن كعب العقيلي توبة بن الحميم بجرز ، وعلى توبة درع وبيضة ، فجرح أنف البيضة وجه توبة ، فأمر همام بن مطرف بثور فأقعد بين يدي توبة ، فقال : خذ حقلك يا توبة ! فقال توبة : ما كان هذا إلا عن أمرك . وما كان ثور لي جترى على عند غيرك ، وانصرف ولم يقتصر منه وقال :

إن يمكن الدهر فسوف أنتم

أو لا فإن العفو أولى بالكرم

ثم إن توبة بلغه أن ثورا قد خرج في نفر من أصحابه يريد ماء لم يقال له جرير ، أو جرير بثليث . فنبههم توبة في أناس من أصحابه ، حتى ذكر له أنهم عند رجل من بنى عامر يقال له سارية بن عويمر بن أبي عدى ، وكان صديقاً لتوبة . فقال توبة : لا أطرقهم وهم عند سارية حتى يخرجوا . وقال سارية للقوم وقد أرادوا أن يخرجوا من عنده مصبحين : ادعوا الليل ، فإنه أخفى للويل . ولست آمن عليكم توبة . فلما أظلموا ركبوا الفلاة وتبعهم توبة فقتل ثورا ، وجر هذا قتل توبة بن الحميم .

● لا يأتى الكرامة إلا حمار !

قال المفضل : أول من قال ذلك أمير المؤمنين على رضى الله عنه ، وذلك أنه دخل عليه رجلان ، فرمى لما بوسادتين ، فقعد أحدهما على الوسادة ، ولم يقعد الآخر ، فقال على : اقعد على الوسادة ! لا يأتى الكرامة إلا حمار ! فقعد الرجل على الوسادة .

● ملكت فأصبح

الأصحاح : حسن العفو ، أى ملكت الأمر على فأحسن العفو عني . وأصله السهولة والرفق . يقال : مشية أصبح أى سهلة . قال أبو عبيد : يروى عن عائشة أنها قالت لعلى رضى الله عنهما يوم الجمل حين ظهر على الناس ، فدنا من هودجها ، ثم كلمها بكلام ، فأجابته : ملكت فأصبح . أى ملكت فأحسن . فجهزها عند ذلك بأحسن جهاز ، وبعث معها أربعين امرأة ، وقال بعضهم : سبعين امرأة ، حتى قبلت المدينة .

● ما هو إلا غرق أو شرق

فالغرق أن يدخل الماء في مجرى النفس فيسده فيموت . ومنه قيل : غرقت القابلة المولود . وذلك أن المولود إذا سقط مسحت القابلة منخره ليخرج ما فيها فيتسع متنفس المولود ، فإن لم تفعل ذلك دخل فيه الماء الذي في السابياء^(١) فغرق . قال الأعشى :

ألا ليت قيسا غرقته القوابل

والشرق أن يدخل الماء في الخنجرة ، وهى مجرى التنفس أيضاً ، فإذا شرق ولم يتدارك عما لحل ذلك ، هلك . فالشرق والغرق مختلفان وكاد أن يكونان متضادين . يضرب في الأمر يتعذر من وجهين .

● من مأمته يوثى الحذر

هذا المثل يروى عن أكم بن صبيح النخعي . أى أن الحذر لا يدفع عنه ما لا بد منه ، وإن جهد جهده . ومنه الحديث « لا ينفع حذر من قدر » .

● أوسعهم سباً وأودوا بالأبل !

يقال : وسعه الشيء أى حاط به . أوسعته الشيء إذا جعلته يسعه . والمعنى كثرته حتى وسعه . فهو يقول : كثرت سبهم فلم أدع منه شيئاً . وحديثه أن رجلاً من العرب أغبر على إبله فأخذت ، فلما تواروا صعد أكمة وجعل يشتمهم ، فلما رجع إلى قومه سألوه عن ماله ، فقال : أوسعهم سباً وأودوا بالإبل . يضرب لمن لم يكن عنده إلا الكلام .

(١) السابياء : المشية التى تخرج مع الولد ، ويسمى العامة (الخلاص) .

لعبة الحب والمصادفة لماريفو

بمقام
الدكتور على درويش

مدرس الأدب الفرنسي بجامعة عين شمس

(١)

وبالرغم من أن كثيراً من روائع إنتاجه عمّلت في كثير من بلاد العالم ، وبالرغم من مئات الأبحاث التي كتبت عنه ، لا تزال في أصالة إنتاجه جوانب غامضة ، وأخرى يقف النقد أمامها حائراً ! . . ليس غريباً إذن أن تكتب « مدام دورى » (Marie-Jeanne Durry) الأستاذة بالسوربون في أول سطر من كتابها « بعض الجديد عن ماريفو » (Quelques nouveautés sur Marivaux) « ماريفو هذا المجهول . . . » !

ولد ماريفو (Pierre Carlet de Chamblain de Marivaux) في الرابع من فبراير عام ١٦٨٨ ببباريس لأسرة انتهى إليها كثير من القضاة . وبعد ميلاده بقليل عين أبوه - وكان من أصل نورماندي - مديراً لدار العملة بمدينة ريوم (Riom) ، ثم انتقل إلى مدينة ليموج (Limoges) ولم تعرف الوظيفة التي شغلها في هذه المدينة وإن كان من المعروف أن بها داراً للعملة هي الأخرى . وتلقى ماريفو علومه في « ريوم » و « ليموج » ، ثم انتهى به المطاف في باريس حيث أتم دراسة الحقوق . ولم يحظ بثقافة كلاسيكية واسعة (اليونانية واللاتينية) ، الأمر الذي دفعه فيما بعد إلى الإزراء بالقدايم ومناصرة المحدثين كما سرى بعد حسين . وفي عام ١٧١٧ تزوج من

الكلام عن صاحب مسرحية « لعبة الحب والمصادفة » (١) بشر الضكير في شيء يمكن أن نطلق عليه « لعبة العبقرية والإنصاف » ! . . العبقرية بحية في عطائها ، والأجيال ضئيلة أو متباطئة في إنصافها ! . بل كلما برز في إنتاج عبقرى طابع الابتكار والندرة كلما ازدادت الأجيال تباطؤاً في حكمها عليه ، وتفتيراً في إنصافها له ! . . أما إن جاء هذا الإنتاج فريداً في نوعه فينبغي أن يرفع صاحبه نفسه إلى واقعية غير متشائمة كل التشاؤم : عليه أن يجعل في حياته بصير طويل يحمل معه تتمته حين يغادر الدنيا . . . ولقد طالت لعبة العبقرية والإنصاف هذه بالنسبة لماريفو . . ونحن نقصد الإنصاف الكامل : فبالرغم من انقضاء قرنين على وفاة هذا الكاتب الكبير ،

(١) هذا البحث عن « لعبة الحب والمصادفة » لعب في إصداره دوراً كل من المصادفة والحب . . فلقد كان موضوعه مسجلاً في « سلسلة تراث الإنسانية » باسم أستاذنا الجليل الراحل الدكتور محمد مندور . . وإن ذكرى هذا الناقد الأدبي الكبير لم تفارق خيالي طوال الفترة التي استغرقتها إعداد مادة البحث وصياغته . . لقد كان رحمه الله محباً لماريفو ، مهتماً بدراسته ، وأنا أهني بحسب - عن هذا الكاتب المسرحي الفذ - إلى ذكراء الناطرة ، عله يواسيه بعض الشيء في قبره الذي يضم - مع رفات أديب نابغة - عديداً من مشاريع طموحة خسرها الأدب من غير شك .

«كولومب بولوني» (Colombe-Bologne) التي توفيت بعد عامين فلم يتزوج بعدها و «بكاهها طول حياته» .. وكان قد أنجب منها بنتاً وحيدة هي «كولومب بروسبير» (Colombe-Prospère) (يقع ميلادها في الفترة بين عامي ١٧١٨ و ١٧٢٣) التي اجتذبتها حياة الرهبنة (يقال بتشجيع من أبيها) فدخلت الدير في عام ١٧٤٥ كان ماريغو يعاني العوز فأسهم دوق أوليان في نفقات تكريس الفتاة باعانة قدرها مائة وعشرة من الجنيهات . وحياة ماريغو مجردة من الأحداث الكبيرة ، اللهم إذا تذكرنا نكبة إفلاسه واثنين أو ثلاثة من الأحداث الأدبية كترجحه بنفسه في معركة القديس والمحدثين وانتخابه عضواً في الأكاديمية الفرنسية ، كما سنرى بعد قليل . على أن حياة «الكاتب» تجدها ما يعوضها عن ضآلة هذه الأحداث في شخصية «الإنسان» : يقيناً إن عناصر هذه الشخصية مشوقة ومثيرة للتأمل في كثير من جوانبها .

...

بروي لنا ماريغو مغامرة حدثت في شبابه وأثرت أعظم التأثير في مواهبه وسلوكه في الحياة : كان يحب فتاة جميلة عاقلة تتميز بالبساطة والرقّة .. وتصادف يوماً أن فطن إلى أنه نسي لديها أحد قفازيه ، فعاد إليها . ولشد ما كانت دهشته حين فاجأ «فتاته الساذجة» وهي تنظر في مرآة وتكرر لنفسها العبارات الخداعة التي تعزم استعمالها في اليوم التالي ! .. كانت تبدو وكأنها تحفظ نفها من أنغام الموسيقى ! .. وكان تصنعها من الاتقان بحيث سرت في جسم الشاب رجفة انزعجت من قلبه فجأة كل حبه .. وعلا وجه الفتاة الاحمرار من المفاجأة والحجل .. وأخذ ماريغو قفازه ، وانحنى أمامها محبباً وأساير وجهه تنطق بالاحتقار .. ولم يعد يقابلها منذ ذلك اليوم .. هذه الواقعة من المؤكد أنها أصابت الشاب بنحية أمل مريرة ، ولكن من العسير علينا - في ضوء ما نعرفه عن مظاهر سلوكه في المجتمع

— أن نصدق زعمه أن نكبته العاطفية أصابته بهشور من الناس لم يفارقه طوال حياته .. كل ما يمكن أن نرجحه هو أنها أسهمت في صقل موهبة هامة من مواهبه : التأمل المتصل الذي يرنو إلى الكشف عن جوهر الطبيعة النفسية من وراء المظاهر الخداعة ، وأنها حققت بنوع من المصل ضد القوي والتغريب ، وأن تأثيرها انسحب على بعض الشخصيات التي خلقها ماريغو ، على تلك التي تحرص على التنقيب والدراسة المتأنية الواعية قبل الإقدام على الزواج أمثال «دورانت» (Dorante) و «سيلفيا» (Silvia) في مسرحية «لعبة الحب والمصادفة» ..

نقول : أسهمت في صقل موهبة التأمل المتصل ، فلقد كان ماريغو دقيق الملاحظة لا يفوت بصره أو سمعه شيء ، وهو يحدثنا في مكان ما عن «عادته القديمة في ألا يعيش إلا ليسمع ويرى» .. ولم يكن يسجل في نفسه ما يعي تسجيلاً آلياً ، وإنما كان يخضعه لتفكير عميق ، ويجعل منه مادة لخوار صامت بين عقله وعقول الآخرين ، ثم يستخلص منه ما قد يراه معظم الناس طبيعياً حين ينهبون إليه ، وإن كان لا يتوصل إلى إدراكه إلا من لم مثل فطنة ماريغو الذي يقول : «إن الإنسان الذي يفكر كثيراً يتعمق ما يعالج من موضوعات ، وهو يتغلغل فيها ويلاحظ أشياء بالغة الدقة يحسها الناس حين يطلعهم عليها، وإن كان لا يفطن إليها في كل زمن من الأزمان سوى نفر قليل» .. سلوك الناس بالنسبة لماريغو مادة غنية لتجارب الفكر ، والمجتمع أفضل الكتب وأنفع أستاذ في الحياة .

لا يمكن لإنسان يلحظ كل شيء ويتأمله ويحلله إلا أن يكون حساساً .. ولقد كان ماريغو يثير انتباه الآخرين بما رزقه من حساسية مرهفة تصل إلى حد المرض ، حساسية قد تحدث ردود فعل سيئة فيمن حوله بين الحين والحين ، ولكن من المؤكد أنه أول من ينوء بعثتها ويشعر بأصدائها في مزاجه وصلاته

بالناس . حدث ذات يوم أن اتهم «مارمونتيل» (Marmontel) بأنه يسخر منه فتقلت مدام «جوفران» (Geoffrin) الادعاء إلى هذا الأخير الذي هرب إلى ماريغو يطلب منه إيضاحاً لما يزعم . . . ورد ماريغو قائلاً : «ماذا ! أنسيت ما حدث في تلك الأمسية التي كنا فيها عند مدام دي بوكاج» (Mme du Boccage) ؟ لقد كنت جالساً إلى جوار «مدام دي فيومون» (Mme de Villauumont) ، ولم تكفأ أننا الاثنان عن النظر إلى الضحك وأنا تهايمان . يقيناً أنكما كننا تضحكان على ، وليست أدري لماذا ، ذلك لأنني لم أكن في ذلك اليوم أكثر إثارة للسخرية مني في أي وقت آخر ! . . . ولم ينكر «مارمونتيل» الواقعة وإن كان قد قرر أن في الأمر التباساً : كانت «مدام فيومون» تشاهد ماريغو للمرة الأولى . . . وحين ذكر لها «مارمونتيل» اسمه لم تصدقه ! . . . لأنها كانت تعرف ضابطاً في الحرس يحمل نفس هذا الاسم ! . . . أما إصرارها على عدم التصديق فقد أمتعه ، وأما إصراره هو على أن الشخص الذي ينظران إليه هو الكاتب ماريغو فقد بدا لها أمراً فكها ! . . . وبعد أن سمع ماريغو هذا الشرح شعر بارتياح ، وأعلن لصاحبه تصديقه ، وطلب إليه أن يعتبر الأمر منتهياً ! . . . وكانت «ماركيزة بومبادور» (Marquise de Pompadour) — صديقة الملك لويس الخامس عشر — تبرع له سنوياً بألف دينار (ألف écus) ترسلها إليه بطريق غير مباشر على أنها منحة من الملك نفسه ، مراعاة لحساسية الكاتب وحرصاً منها على ألا تشعره بالمن عليه . . . وشاء القدر أن ينكشف الأمر : أنبا «فوازرون» (Voiseron) «دوقة شوازيل» (Duchesse de Choiseul) أن صديقه ماريغو حدثه عن سوء حاله المالية، وعن برمه بالحياة، وعن عزمه على الانعزال عن الحياة الباريسية . . . وأرادت الدوقة أن تنقل ماريغو من الفاقة فتدخلت من أجله لدى الماركيزة . . . إلا أن هذه الأخيرة دهشت ،

وفي تفسيرها لدهشتها أفشت السر ! . . . وحين أدرك ماريغو أن «فوازرون» صار مطلعاً على هذا السر بدأ يشعر نحوه بفتور ، وانغمس في موجة من الكتابة يقال إنها اختصرت نهاية حياته ! . . . ولم يكن ابتئاس ماريغو في الواقع يرجع إلى مجرد إفشاء ذلك السر ، وإنما — على الأخص — إلى إدراكه أن «ماركيزة بومبادور» رثت لحاله وأشفقت عليه في يوم من الأيام ! فلقد كان الرجل عزيز النفس ، شديد الاعتداد بكرامته . . . وكان ذلك يظهر في أبسط الأمور : ما أكثر المرات التي انسحب فيها من الصالونات التي كان يرتادها ، لأن شخصاً استمع إليه في شرود أو قاطعه وهو يتكلم ! . . . يقول «جريم» (Grimm) : «إن أكثر الكلمات براعة كانت تبحرجه وأنه كان يفترض أن الآخرين يعملون على إهائته ، الأمر الذي جعله بائساً» . . . ويقول «سانت بيغ» (Sainte-Beuve) إنه كان مصاباً «بالرومازم الأذني» . . . ويقول «كوليه» (Collé) : «لقد كان مليئاً بالاعتداد بالنفس . . . وما شاهدت أبدأ في أيامنا هذه شخصاً في مثل حساسيته . . . كان يتحتم لإرجاء المديح إليه وتدليله بطريقة متصلة كما لو كان امرأة جميلة» ! . . . ربما . . . ولكن ما من شك في أن الاعتزاز بالنفس يصبح فضيلة كبرى تغذي المواهب إن هو نبغ من شعور بقيمة حقيقية ولم يتجاوز حدوده الطبيعية . . . موقف كهذا مثلاً يشير قطعاً الإعجاب والاحترام : حدث أن مرض ماريغو مرضاً أطالته الفاقة ، وإذا بصديقه «فونتيل» يحمل إليه مائة جنيه من الذهب ليدير بها أمره . . . ولكن ماريغو يرفضها باعتذار رقيق قائلاً : «إني أقدر صداقتك حق قدرها وما تقدم إلى من دليل عليها يؤثر في . . . ولكني سأرد عليك بالطريقة التي تتحتم على والتي تستحقها : أقول لك إني أنظر إلى هذه المائة من الجنيهات كما لو كنت قد قبلتها وانتفعت بها ، وأردها إليك مقرونة بعرفاني بالجميل» كرامة

وصراحة أيضاً . . . وحب ماريغو للصراحة يصل إلى حد إثابة الصرحاء ! . يقال إن شحاذاً استجداه وهو بهم بركوب العربية مع « مدام لالمان دى بيز » (Lallemant de Bez) . . . ولكن ماريغو نظر إليه فوجده سليم البنية تنضح الحيوية على وجهه فأنبه على كسله الذى يدفعه إلى التسول دون مرور . . . واعترف الشحاذ بأنه كسلان فعلا . . . فدرس ماريغو في يده قطعة من فئة الستة جنيهات ، الأمر الذى أثار دهشة رفيقته . . . ولكن ماريغو قال لها : « لاني لم أستطع أن أمنع نفسي من مكافأة دليل على الصدق » ! . . .

على أن صراحة ماريغو كانت تضمنت في الظروف التى تتطلب بلاغة حادة ! . . . كان شريفاً في عصر يلجأ الكتاب فيه إلى أخمس الوسائل لإشفاء أحقادهم ، ولم يكن يهمهم بالرد على الهجوم الشخصى لأنه كان يتحدى المذاهب لا الأشخاص . . . مؤلفاته جميعاً — ولا سيما الشطر النقدي منها — لا تذكر اسم أحد من أعدائه ، بل ولا اسم فولتير ! . . . ولكن ليم نشر إلى فولتير بالذات ؟ . . . ذلك لأنه أعنف خصومه : معظم مسرحيات ماريغو تمثلها فرقة الإيطاليين ، وفولتير عقت الكوميديا الإيطالية كتاباً وممثلين ، ومحتقرها ، فضلاً عن أنه يعتبر أن كوميديات ماريغو مجردة ، ويتصدى لصاحبها علانية : عنيفاً في كتاباته ، وأشد عنفاً في أحاديثه ، ويبلغ هذا العنف حد التجريح ، يقول عن مؤلف « لعبة الحب والمصادفة » : « إنه رجل يصرف حياته في وزن بيض الذباب في ميزان من خيوط العنكبوت » ! . . . صحيح أن فولتير لم يسلم كلية — كما يقال — من لسان ماريغو الذى قال عنه : « . . . هذا الخسيس يزيد على أمثاله برذيلة هي أن لديه بعض الفضائل أحياناً » ! . . . ولكن هناك موقفاً — يسجله تاريخ الأدب — يدل على كل حال على ما يتميز به ماريغو من نبيل وشرف في الخصومة : في عام ١٧٣٥ (عمر ماريغو ٤٧ سنة) تظهر رسائل فولتير الفلسفية ،

التي تثير أعداءه ومخط البرلمان . . . ويحاول أحد الناشرين انتهاز هذه الفرصة للكسب المادى فيقترح على ماريغو تسفيه هذه الرسائل وتفنيدها مقابل مكافأة قدرها خمسمائة جنيه (مبلغ ضخم في ذلك العصر) . . . إلا أن ماريغو يرفض هذا العرض السخى لأنه يستنكر أن ينرى لإنسان في لحظة يتحالف فيها كل شيء ضده . ويرقى نبأ العرض إلى أذن فولتير الذى يخشى أن ينتهى الأمر بماريغو إلى قبوله ، ويريد أن يأمن جانب خصمه هذا فيكتب إلى صديق يدعى برجييه (Berger) رسالة يمتدح فيها ماريغو امتداحاً طويلاً ، مؤملاً أن يطلع عليها هذا الأخير ، يقول فيها : « . . . لاني أتألم إذا اضطرت إلى أن أضيف إلى أعدائي رجلاً في مثل خلقه أقدر ما يمتاز به من عقل ونزاهة . إن مؤلفاته تتميز خاصة بطابع فلسفى وإنسانى واستلالى أسعدنى أن أجد فيه مشاعري الخاصة . . . ! نفاق ودهاء فولتيريان ! . . . ويلج الناشر ويضاعف المكافأة . . . ويتردد ماريغو . . . وتزايد مخاوف فولتير فيكتب إلى صديقه « تيريو » (Thieriot) رسالة غريبة يستعطف فيها ماريغو ويطلبه في نفس الوقت : « . . . اشكر السيد ماريغو ، إنه يعد ضدى كتاباً ضخماً سيدر عليه ألفاً من الفرنكات ، لاني أصنع ثراء أعدائي » ! (٤ مارس ١٧٣٦) . . . وبعد يومين رسالة أخرى تكاد تنطق باليأس وإن تميزت هي الأخرى بطابعى الاستعطاف والعنف معاً : « . . . لاني لم أطعن السيد ماريغو ولم أرد أبداً أن أطعنه ، فأنا لا أعرفه قط ، ولا أقرأ أبداً إنتاجه . إنه إن كتب ضدى كتاباً فلن يكون ذلك بوحى من الرغبة في الثأر — وإلا لكان قد نشره من قبل — وإنما بدافع من المنفعة ، ذلك لأن المكتبة التي عرضت عليه في الماضي خمسمائة من الفرنكات تعرض عليه الآن ألفاً من الفرنكات » . . . ثم يستحيل غضبه — كعادته — إلى سباب فينتع ماريغو « بالبابس » ! . . . المهم أن ماريغو رسخ في موقفه الشريف إذ رفض نهائياً عرض الناشر

الانهازي ، بالرغم من الشظف الذي كان يعيش فيه ، وبالرغم من أن رسائل فولتير الفلسفية كانت تتمتع حرمة عقائده الدينية : فصحيح أنه لم يكن تقياً بعمق ، ولكنه كان على الأقل مؤمناً إيماناً صادقاً في تلك البيئة الملحمة التي كان يسيطر على جوها الموسويون (كتاب الانسكلوبيديا) ، وهو القائل : « إن الدين موئل العس ، وملاذ الفيلسوف في بعض الأحيان ، علينا ألا نسلب النوع الإنساني المسكين هذه السلوى التي منحتها إياها العناية الإلهية » .

وبالرغم من أن ماريغو كان ينفذ من بيئة تزخر برجال المال ، ومن أنه عرف الكثيرين منهم عن طريق أبيه فقد كان يحتقر المال ويشعر إزاء أصحابه بازدراء يبرز في فقرات كثيرة من إنتاجه . ولعل شعوره هذا من العوامل التي قوت نزوعه الطبيعي إلى الكسل . هل لهذا الكسل محاسن ؟ ! إن ماريغو بفلسفه بعد أن ضاعت ثروته إثر استجابته لإغواء بعض المغامرين : يقول في رسالة إلى صديق له : « نعم يا صديقي العزيز إنني كسلان ، وسعيد بهذه النعمة بالرغم من أن الثروة لم توفق في أن تسلبني إياها » . كان هؤلاء المغامرون قد أرادوا انتزاعه من كسله بأن حضوه على استغلال ثروته بالطريقة التي ستعرض لها بعد حين ، والتي أدت إلى إفلاسه ، وهو يرى - في رسالته - لو أنه أبقى على كسله لما سادت به الكارثة ! . .

هناك نوعان من البؤس : بؤس ثرثار يعرض نفسه في سوق الشفقة ، وبؤس كتوم وقور يحاول أن يتوارى ، ويتوق إلى أن تفلتن إليه بعض النفوس النبيلة دون أن يبذل هو شيئاً من حياته ، وهذا النوع أثقل من الآخر عبثاً وأجدر منه بالرعاية .. ولقد قلنا إن ماريغو كان مرهف الحساسية من ناحية ، مزرياً بالمال وعن محبته من ناحية أخرى ؛ من هنا نجد كرمياً إلى حد السخاء ، محسناً إلى حد الإسراف ! ولكن هل يمكن أن يكون في الإحسان إسراف مهما كثر ؟ : يروي تاريخ الأدب

أن ماريغو كان يصرف نصف دخله في مساعدة ذوي الحاجة ممن ينوءون بأعباء الديون دون أن يقرطوا في كرامتهم ، ويرى « جان جيرودو » أن الهبات التي كان الكاتب الكوميدي يوزعها هنا وهناك كانت تبلغ ثلاثة أرباع دخله لا نصفه ، ولا شيء من ذلك يستبعد ، فبالرغم من أنانية البيئة التي عاش فيها ماريغو نجده يقول على لسان إحدى شخصيات مسرحيته « لعبة الحب والمصادفة » : « ... إذ ذهب ، ففي هذه الدنيا ينبغي أن يقرط الإنسان في الطيبة ليكون طيباً بالقدر الكافي » مثل هذه الشخصية الحساسة الشريفة المترفة لا بد أن تكون أيضاً غيرة على استئلاها الفكرى ، متعالية على أساليب التزلف والمداهنة ، لنستمع إلى « دالمير » (D'Alembert) الذي لم يكن مع ذلك أرق النقاد حكماً على ماريغو : « ماريغو لم يكن يعترف بأي نوع من أنواع البشر ، ولا بأي شعب من الشعوب ، ولا بأي عصر من العصور ، ولا بأي أستاذ من الأساتذة ، ولا بأي نموذج من النماذج ، ولا بأي بطل من الأبطال .. » ثم لنستمع إلى ما هو بمثابة تفسير لهذا على لسان الكاتب نفسه : « يتحتم على الإنسان لكي يكون طبيعياً ألا يكتب ما يلائم ذوق هذا الشخص أو ذاك ، وألا يصب نفسه في قالب شخص آخر من حيث شكل أفكاره ، وأن يشابه - على العكس - نفسه مشابة أمينة ، وألا يغير الأفكار - مجراها وخصائصها - التي هيأته لها الطبيعة » .. حتى حين افترق ماريغو : ظل صديق الاستقلال في زمن انتصر فيه الثراء وكانت ظروف المجتمع الفرنسي توجب على الناس محاولة إرضاء ذوي الجاه . علم ذات مرة أن صديقاً له سيسافر إلى Compiègne ليصبح أحد الأمراء فاستنكر الأمر وعلق عليه : « أما أنا فلن أنحر ، إلى سعيد إذ لا أنتمى إلا إلى نفسي » .. صحيح أنه أهلى اثنين من مسرحياته إلى شخصيتين بارزتين ، ولكن من المؤكد أنه ندم على ذلك فيما بعد ، ولعل ما سيقوله لنا

الآن صدى لهذا النلم . « حين أفتح كتاباً وأقرأ في صدره اسم شخص فاضل أشعر بالارتياح : ولكني أفتح كتاباً آخر . . لأنه موجه إلى شخص جدير بالإعجاب . . وأفتح مائة ، وأفتح ألفاً ، كلها مهداة إلى معجزات في مجال الفضائل والجدارة ! . . أين توجد إذن جميع هذه المعجزات ؟ أين هي ؟ كيف تفسر الأمر التالي : الأشخاص الحقيقيون فعلاً بالمديح نادرون للغاية في حين أن رسائل الإهداء عادية إلى حد كبير ! . .

ولو أن ماريغو كان متعلقاً لبرع في اجتذاب عطف ذوى النفوذ ورعايتهم ، ذلك لأنه كان بليغاً ومحدثاً بليغاً فلا عن طرافة تعابيره التي أوحى إلى صديقه « فونتيل » بهذا الحكم : « ينبغي - في التحدث مع ماريغو - تجنب العبارات القريضة ، أو العدول عن الحديث معه ! . . وكان يحسن الانصات ويتجنب الشرود . . أما عن حديثه هو مع الآخرين فكان يتبع فيه طريقة سقراط وبحيث يقودهم إلى التوصل بأنفسهم إلى الردود السليمة . . وشهرته كمحدث ممتع تفتن بشهرته كقارئ شيق لمؤلفاته في الصالونات الأدبية ، والسر في هذا هو أن كتاباته تشبه أحاديثه : يقول عنها « دالمير » : « إنه حية ، سريعة ، مبتكرة ، مليئة بالأفكار النيرة . . . »

ولعل أفضل ما نختم به هذا الجزء من بحثنا عن مقومات شخصية ماريغو هو هذه العبارة - غير الجامعة مع ذلك - التي وردت في الخطاب الذي استقبله به في الأكاديمية الفرنسية (٤ فبراير ١٧٤٣) كبير أساقفة « سانس » (Sens) « لانجيه دى جيرجي » (Languet de Gergy) : « إنك لا تدين باختيارنا لك إلى كتاباتك بقدر ما تدين إلى تقديرنا لشيمك وقلبك الطيب ، ورقة معشر ، وإن استطعت القول إلى دماثة خلقك » : كلام رقيق ولكنه غير مانع أيضاً ، ومع ذلك فهو - بما فيه من تحفظ بارع - أقصى

ما يتوقع من أحد رجال الدين في عصر كان فيه هؤلاء يتصدون للكوميديا .

...

قلنا إن ماريغو كان يعتبر أن المجتمع خير أستاذ في الحياة ، لنقل الآن إن الصالونات الأدبية في عصره كانت تقدم أجدى دروس هذا الأستاذ ، ولقد أخذ ماريغو يفشاها منذ عام ١٧٢٠ حتى مماته . كان ضيفاً مكرمًا - وأحياناً مدللًا - لدى « ماركيزة لامبير » (Marquise de Lambert) و « ماركيزة طانسان » (Marquise de Tencin) . . . الخ وقد أسهمت تلك الأوساط في تطوره ونضجه ، وإن كان لم يحس فيها بوخز الحاجة الذي كثيراً ما يلغ أعلام الكتاب الموهوبين في سن مبكرة . لم يتعجل إذن في الكتابة . وإذا كان قد أنتج - وهو في الثمانية عشرة من عمره - مسرحية بالشعر من فصل واحد هي « الأب الحذر العادل » ، وإذا كان قد أتم صياغتها في ثمانية أيام فقد كان ذلك من قبيل التحدى . سمع يوماً من يقول إن كتابة كوميديا جيدة أمر عسير ، فرد بأن ذلك على العكس أمر يسر . . وراهن . . وكسب الرهان ! . . ولم تكن هذه الكوميديا جيدة فعلاً ، ومع ذلك فقد مثلت في أحد الصالونات التي يرتادها ، ثم نشرها بعد ذلك بعلدة أعوام في « ليموج » قائلاً إنه لا يريد أن يخسر علانية الرهان الذي كسبه سرا ! . . وكيفما كان الأمر فقد برز ماريغو في تلك الصالونات التي كان يتألق فيها كتاب مثل « فونتيل » و « لاموت » (La Motte) . لنشر الآن بالقدرو الذي يسمح به المقام إلى تلك الأحداث الضخمة القلائل التي ميزت حياة ماريغو : من هذه الأحداث زجه بنفسه (١٧١٦) في معركة القدامى والمحدثين . وهذه المعركة قديمة ترجع إلى القرن السابع عشر حيث تزعم « بيرو » (Perrault) فريق المناصرين للمحدثين . وقد آلت هذه الزعامة في

الذى أغرى ماريغو وأدى إلى إفلاسه إفلاساً كاملاً بعد أن كان قد ضاعف ثروته بالفعل . . . إلا أنه أذعن للكارثة بنفس راضية وإن كان قد أسف على الكسل الذى انتزع منه انتزاعاً دون أن يضمم أية ضغينة لمن أفلدوه ثروته ، كتب إلى صديق له يقول : « آه ! أها الكسل المقدس ! . . . يا صديقى إن الركون إلى الراحة لا يزيدك ثراء ، ولكنه لا يزيدك فقراً . . . به تحتفظ بما لا تضاعفه » .

وأهم تلك الأحداث التى أشرنا إليها هو من غير شك انتخابه عضواً فى الأكاديمية الفرنسية التى استقبلته - مصادفة غريبة ! - فى ذكرى ميلاده الرابعة والخمسين (٤ فبراير ١٧٤٢) . كان فولتير أخطر منافس له وقد لجأ إلى شتى الوسائل للتغلب على خصمه ولم يتورع عن أن يرسل عشيقته ماركيزة « شاتليه » (Marquise de Châtelet) إلى « دوق ريشيليو » (Duc de Richelieu) - عشيقها السابق - لتلمس تأييده وتدعيمه . . أما ماريغو فقد تدخلت من أجله - لدى دوق ريشيليو كذلك - « ماركيزة طانسان » ، وبالرغم من أن فولتير كانت تربطه بدوق ريشيليو صداقة قوية متقطعة فقد نجحت مساعى « ماركيزة طانسان » التى كانت تبث إلى الدوق بالرسالة تلو الأخرى ملتزمة بإلحاح تأييد ماريغو ، تقول فى إحداها : « . . . إنك إن أنجحت فولتير فى انتخاب الأكاديمية فسيقول الناس إنه أفسدك (تقصد بالحاده) » . وحل يوم الاقتراع ، وحضر الجلسة اثنان وعشرون عضواً انتخبوا ماريغو بالإجماع . . ما أكثر العقبات التى ذلتها ماركيزة « طانسان » من أجل تحقيق هذا

من بينها إنشاء « شركة الهند الدائمة » وكان فى كل مرة يصدر أسهما تلتهم ثروات السلع - وفق فى إغراء حكام فرنسا بأن تعهد بدفع دين الدولة فحين مرّاتياً عاماً لمالية (١٧٢٠) - أدت مضارباته إلى تضخم وهبوط قيمته ويألتى إلى كوارث لا حصر لها - ثم إلى بليكا ثم انتقل إلى الدانمرك فأنجلترا ، وانتهى به المطاف إلى الهندية حيث توفى فى عام ١٧٢٩ - الفريب أنه ظل حتى النهاية يؤمن بوجاهة نظامه .

النهاية (فى القرن الثامن عشر) إلى « فونتيسل » ، و « لاموت »^(١) ، وإذا كان ماريغو قد انحاز إلى جانبهما فليس فحسب بدافع من أواصر الصداقة التى تربط بينهما وبينه ، ولكن أيضاً لجهله باللغة اليونانية ولضحالة درايته باللغة اللاتينية ، الأمر الذى يجعل التراث القديم مستغلغلاً عليه إلى حد كبير . المهم أنه تبنى آراء صديقيه وانبرى مدافعاً عنها . فى رأيه إذن أن العلم فى تقدم مطرد وأن لكل عصر عبقاقته الذين لا يقلون قدراً عن العباقرة القدامى ، يقول عن تقدم الفكر : « إن نمو الأفكار يتتابع تتابعاً حتمياً مع مر الزمن ، وإن تتابع هذا النمو لا يتوقف أبداً ما وجد بشر يتعاقبون وأحداث تعين لهم . . . » . وكتب « الإلياذة المقتنعة » (Iliade Travesti) التى أخفقت إخفاقاً ذريعاً . وأثارت حفيظة « الهوميريين » ، وقطعت كل صلة بين الكاتب وبين التراث القديم .. إنها خطأ شنيع ارتكبه ماريغو !

وحدث آخر : كان ماريغو قد ورث عن أبيه ثروة لا بأس بها أتاحت له فى البداية أن يكتب كهوا لا سيما أنه كان نزيهاً وقنوعاً وكما قلنا غيوراً على استقلاله . وكان يرفض دائماً عروض رجال المال - وكان يعرف كثيرين منهم أمثال « هلفيتيوس » (Helvétius) و « لالمان » (Lallemand) - الذين كانوا يحاولون انتزاعه من كسله محضه حصلاً ملحاً على تنمية ثروته . إلا أن ضغط هؤلاء المغامرين عليه أدى فى النهاية إلى تحطيم مقاومته فانصاع إلى توجيههم . وقد صادف ذلك أوج « نظام » المغامر المالى « لو » (Law)^(٢) ، الأمر

(١) من بداية معركة القداى والمحدثين فى القرن السابع عشر : ارجع إلى « تراث الإنسانية » ، المجلد الأول ، العدد الثالث (مارس ١٩٦٣) : « فن الشعر لبوالو » بقلم الدكتور على درويش . (٢) هو (John de Lauriston) اسكوتلندى الأصل (١٦٧١ - ١٧٢٩) - أتى إلى فرنسا فى عام ١٧٠٨ - سمح له دوق أوليان بإنشاء مصرف عام فى باريس (١٧١٦) - اشترع نظام العملة الورقية وكان يظن أن القيمة الاقتصادية لبلد من البلاد تتناسب تناسباً طردياً مع قيمة هذه العملة - دخل فى مغامرات عديدة

النصر ! ، لقد كتبت بعد ذلك إلى دوق ريشليو تقول : « إن المتاعب التي سببتها لي هذه المسألة جعلتني أعاهد نفسي وأصدقائي ألا أ تدخل من أجل أي إنسان بعد الآن » . . .

إلا أن فوز ماريغو قوبل باستياء من الجمهور الذي أخذ يسخر منه ومن الأكاديمية في مقطوعات هجائية لاذعة . وهذه الواقعة تجرنا منطقياً إلى الكلام عن افتقار ماريغو إلى إنصاف معاصريه .

ماريغو من تلك الأسرة من الكتاب الذين يتمتعون بمواهب فذة ولا يحظون مع ذلك بين معاصريهم إلا على شهرة غامضة ، ويشيرون بعد وفاتهم بزمان طويل أحكاماً متناقضة . . . لقد جاء في النصف الثاني من القرن الثامن عشر جبل ينظر شذراً إلى الشيوخ ويتهكم بعلم الجدية . . . ومع أمثال « دالمبير » ، و « ديلرو » (Diderot) و « بوفون » (Buffon) هبت نسمة قوية من الفلسفة عصفت بتلك الزهور التي كانت قد زينت بداية العصر . . . ترجمة حياة ماريغو الوحيدة الموضوعية والصائبة في مجموعها هي التي كتبها « الأب دي لا بورت » (L'abbé de la Porte) ، وقد نشرها قبل وفاة الكاتب بأربعة أعوام (١٧٥٩) ، لأنها مصدر هام وأمين . . . أما « دالمبير » فيكيل اللوم أكثر مما يزجى المديح ، وهو يستمبح الأكاديمية العذر في إشغالها فترة طويلة بكاتب « ضئيل الأهمية » . . . وأما « كولييه » (Collé) فيلطف مدحه التأفة بتحفظ شديد ، ويعدد « العيوب » ثم يقول إن « ماريغو كاتب جدير بالتقدير » . . . وأما « لاهارب » (La Harpe) فيزعم أنه كثيراً ما لاحظ أن « مسرحيات ماريغو تثير الانقسام ولكن أيضاً الثأوب » . . . ولا يتلوق « جريم » (Grimm) التسوع المبتكر الذي خلقه ماريغو فيصدر عليه هذا الحكم الذي يزعزع رفاته : « لقد كان له بيننا مصر امرأة جميلة ، ولا شيء أكثر من ذلك ، أي ربيع متألق ، وخريف ، وشتاء شاق

كثير . إن النسمة القوية التي هبت من الفلسفة قلبت منذ خمسة عشر عاماً جميع تلك الشهرة التي كانت تعتمد على أعواد من القاب » ! (فبراير عام ١٧٦٣ - بعد وفاة ماريغو بأحد عشر يوماً) . . . سترى أن مجد ماريغو لا يعتمد على عود من القاب وإنما على عمد من حديد . ويدنو ماريغو من منيته ، إنه الآن في الخامسة والسبعين من عمره . . . وينكش في عزلة كثيفة تضاعف الفاقة تعاسها . . . إلا أن قلبه حامر بالإيمان منذ شبابه وهو يستمد منه الإذعان والسلوى . . . إنه يكرس أيامه الأخيرة للتعب والقراءات الدينية . . . وبعد مرض طويل يلفظ نفسه الأخير في الثاني عشر من فبراير عام ١٧٦٣ ، بعد ذكرى ميلاده بأسبوع واحد ، بشارع ريشليو ، على مقربة من المسرح الفرنسي ، في بيت « مسموازيل دي سان جان » (Mille de Saint-Jean) التي كانت قد آوته لتخفف عليه حباء السنين ووطأة العوز . . . حتى هذه الصلة الإنسانية البريئة لم تسلم من الستمسمومة كلسان « كولييه » ! . . .

وتعلن بعض الصحف نبأ وفاته باقتضاب شديد ، وتخصص له أخرى رثاء قصيراً . . . أما صحيفة « ميركور » فلا تشير إلى هذا النبأ من قريب أو بعيد بالرغم من أنه كان قد نشر فيها مقالات عديدة ، ولم تصحح موقفها إزاءه إلا بعد قرابة عام ونصف حين ظهرت فيها في يونيو من العام التالي « رسالة عن ماريغو » بقلم « دي لا بورت » (de la Porte) . ماذا بقي من الرجل ؟ لا شيء ، حتى رفاته ! . . . لا قبر له منذ أزيلت المقبرة التي كان يرقد في ثراها ! . . . أما ما خلفه الكاتب فهو إنتاج مسرحي ذو طابع عالمي يكفل له الخلود .

• • •

كتب ماريغو يقول : « إني أفضل أن أجلس بتواضع على آخر مقعد من مقاعد الفئة الضئيلة التي تضم

الكتاب المبكرين على أن احتل يزهو مكاناً في أول صف من صفوف المقلدين في الأدب ، ، فمذا كانت حال الكوميديا على أيدي هؤلاء قبل أن يحتل هو مكانه بين الكتاب المبكرين ، وفي أول صف من صفوفهم ؟ منذ وفاة مولير وذكراه تسيطر على الكوميديا ، ونظرياته تبهز الكتاب وتدفعهم إلى الظن إنه استنفد الموضوعات الكوميدية الكبرى ، وأن لا مجال بعده للتجديد ، فعمدوا إلى التقليد المسف ، ولم ينتجوا سوى « الفارس » (farce) ومسرحيات فائرة لا تصور الحياة . وهكذا أصيبت كوميديا الأخلاق بعقم شديد لا سيما أن ممثلي فرقة الكوميدي فرانسيز كانوا محافظين ، الأمر الذي دفعهم إلى تشجيع الكتاب على تقليد مولير . صحيح أن « لوساج » كتب مسرحية جيدة (توركاريه Turcaret) مثلها فرقة « الكوميدي فرانسيز » ، إلا أنه تباعد بعد ذلك عن هذه الفرقة موثراً الكتابة لمسارح الأسواق . . . وصحيح أن « رينيار » لم يكن كاتباً رديئاً ، ولكنه لم يرق إلى مرتبة مولير من حيث عمق الملاحظة والعمور على أفكار خلاقة . وهكذا اضمحل حال الكوميديا وصار التصوير فيها منصباً على عيوب لا على رذائل . . . ومع ماريغو دخل هذا الفن المسرحي في طور جديد كما سرى .

(٢)

استهل ماريغو إنتاجه للمسرح - وهو في الثانية والثلاثين من عمره - بملهاة اسمها « الحب والحقيقة » (L'Amour et la Vérité) ، وهي من ثلاثة فصول بالثر ، وقد مثلتها فرقة الإيطاليين في ٣ مارس عام ١٧٢٠ . وقد فقدت هذه المسرحية ، ولكن من المعروف أنها لم تصب أي نجاح ، وأن ماريغو ثار من نفسه بكياسة لهذا الإخفاق حين قال : « إن المسرحية أضجرتني أكثر من غيري لأنني كاتبها » ! . . . وهناك خطأ شائع مؤداه أن تراجيديته « أنيبال » Annibal

هي التي دلته على الطريق . . . والحقيقة أن الذي دلّه على الطريق هو ملهاته « ارلكان هذبه الحب » (Arlequin poli par l'amour) ، إذ أنها مثلت قبل الأخرى بشهرين ، ونجحت في حين أن الأخرى أخفقت ؛ مثلت الملهاة في الفرقة الإيطالية (١٧ أكتوبر عام ١٧٢٠) ، ومثلت المأساة في الفرقة الفرنسية (١٦ ديسمبر عام ١٧٢٠) . . . لماذا كتب ماريغو مسرحية « أنيبال » ؟ . . . لأن النوع التراجيدي كان لا يزال يعتبر أرق من الكوميديا ، الأمر الذي كان يدفع الكتاب المبتدئين إلى اختيار إمكاناتهم فيه بوصفه نوعاً يكفل سريعاً الشهرة ، من هنا نجد أن القرن الثامن عشر أزرع العصور بالتراجيديات التي ألقت فيه . وإذا كانت « أنيبال » قد أخفقت ، أو على الأصح لم تصب إلا نجاحاً هزيباً فالعجيب أنها نجحت حين أعيد تمثيلها في عام ١٧٤٧ ، أي بعد أن احتل ماريغو مقعده في الأكاديمية الفرنسية بعدة سنوات !

ولإنتاج ماريغو يشمل اثنتي وثلاثين مسرحية ، وقصتين ، وثلاث صحف أصدرها الواحدة تلو إخفاق الأخرى أو نجاحها الفزيل .

أما الكوميديات فأولها « الحب والحقيقة » التي أشرنا إليها ، وآخرها « الممثلون ذوى النية الحسنة » (Les Acteurs de bonne foi) التي ترجع إلى عام ١٧٥٥ . ويمكن تقسيم مسرحيات ماريغو إلى أربع فئات :

١ - مسرحيات عن مفاجآت الحب ، وأشهرها :

— « القلب المزدوج »

(La Double Inconstance)

— « مفاجأة الحب »

(La Surprise de l'Amour)

— « مفاجأة الحب الثانية »

(La Seconde Surprise de l'Amour)

— « النهاية غير المتوقعة »

(Le Dénouement imprévu)

— « المفاجأة » (La Surprise)
— وبالطبع : « لعبة الحب والمصادفة »
(Le Jeu de l'Amour et du Hasard)

٢ — مسرحيات تقليدية ، وهي نوعان :

(أ) كوميديا أخلاق ، وأشهرها :
— « مدرسة الأمهات » (L'Ecole des Mères)
— « التجربة » (L'Epreuve)
— « الزوجة المخلصة » (La Femme fidèle)
(ب) كوميديا عادات ، وأشهرها :

— « التابعة الزائفة » (La Fausse Suivante)
— « القروية » (La Provinciale)

٣ — مسرحيات أسطورية أو « رمزية » ، وأشهرها :

— « الحب والحقيقة »
(L'Amour et la Vérité)
— « انتصار بلوتوس »
(Le Triomphe de Plutus)
— « ارلكان هذبه الحب »
(Arlequin poli par l'Amour)

٤ — مسرحيات اجتماعية ، وهي :

— « جزيرة العبيد » (L'Ile des Esclaves)
— « جزيرة الصواب » (L'Ile de la Raison)
— « المستعمرة » (La Colonie)

القصتان

١ — « حياة ماريان » (La vie de Marienne) :

وهي قصة فتاة كانت بصحبة والديها حين انقلبت بهم
العربة فراحا ضحية الحادث .. وتصبح هذه الفتاة
وحيدة ، وينتشلها قس يعهد إلى أخته بتربيتها .. ثم
تصبح وحيدة من جديد وهي في الخامسة عشرة من
عمرها .. وتجد عملاً .. وتعرض لمغامرات منافق

يدعى « كليال » .. ثم تقابل « كونت فالقيل » الذي
كان من المؤكد أنه سيزوجها لولا خيانة خطيبها
وانغراطها في سلك الرهينة .

٢ — « القروي حديث الثراء » (Le Paysan
parvenu) : وهي قصة فلاح يغادر قريته في الثامنة
عشرة من عمره إلى باريس بحثاً عن الثروة .. وتدفعه
وسامته إلى الدخول في مغامرات عاطفية متعددة ..
ويبسم له الحظ .. ثم يعود إلى قريته بعد أن يكون قد
أرضى طموحه ، ليصبح موثلاً مواطنيه في مسقط
رأسه .

وهاتان القصتان لم يكمل ماريغو كتابتهما ، لأنه
كان متصفاً إزاء نفسه ، ولأنه لم يكن يبدأ إنتاجه
القصة بخطط محددة ، الأمر الذي كان يجبره على
التوقف عن الكتابة حين يجد نفسه في مأزق ! ...
على أنه سمح « لمدام ريكوبوني » (Riccoboni) بإتمام
كتابة « حياة ماريان » .. إنها أجمل القصتين ، وهي
لا تزال تقرأ بلذة .

الصحف

كانت صحيفة « نوفو ميركور » (Nouveau
Mercure) بمثابة المركز الرئيسي لحزب المناصرين
للمحدثين ، وفي أغسطس عام ١٧١٧ بدأ ماريغو ينشر
فيها مقالات متنوعة تتناول ظروف المجتمع ، وتندد
بآفات العصر ، وتحلل بعمق أدق أسرار القلب النسائي ؛
وقد صادفت هذه المقالات — بفضل طابعها المبتكر —
نجاحاً كبيراً دفع القراء إلى التساؤل عن اسم كاتبها ..
وأرادت الصحيفة أن ترضى فضولهم فقالت إنه
« تيوفراست جليد » (Un Nouveau Théophraste) ...
وبالرغم من مجد هذا الكاتب اليوناني القديم الذي كان
« لابرويير » (La Bruyère) — صاحب كتاب
« نماذج بشرية » Les Caractères — يفخر بأنه
سار على نهجه ، فقد ثار ماريغو ورد على الصحيفة

محتجاً ومؤكداً أنه لا يقلد أحداً .. ومنذ ذلك الوقت بدأ ينشر مقالاته باسمه .

وحين حلت به الكارثة المالية - عام ١٧٢٢ - التي أشرنا إليها منذ حين ، دفعه النجاح الذي كانت قد أحرزته تلك المقالات إلى استئناف كتابتها ، ومضاعفة إنتاجه منها ، ونشرها في صحيفة أسبوعية سماها « المشاهد الفرنسي » (Le spectateur français) . وهذه الصحيفة تشبه صحيفة « اديسون » (Addison) الإنجليزية - Spectator - من حيث وسائلها وهدفها الأخلاقي ؛ وكان ماريغو محررها بمفرده . إلا أن ظهورها كان متقطعاً .. وبعد أن اختفت خلال عدة أعوام أنشأ ماريغو في عام ١٧٢٨ صحيفة أخرى أطلق عليها « الفيلسوف المعوز » (L'Indigent philosophe) التي بليت بنفس المصير .. ثم أنشأ في عام ١٧٣٤ « مكتب الفيلسوف » (Le Cabinet du philosophe) التي لم تكن أسعد حالا من سابقتها ! .. على أن إخفاق هذه الصحف المتتابعة لا يدل على أنها كانت تافهة ، بل إنها تدل - على العكس - على عمق ماريغو وجدبته وحرصه على إصلاح كثير من جوانب المجتمع ، ومعالجة كثير من عيوب البشر .. وإذا كان ماريغو معروفاً بإنتاجه الملهوي ، فهو لا يزال مجهولاً إلى حد كبير كناقده وكأخلاقي ؛ وفي رأينا أن صحفه الثلاث تزخر بمادة دسمة صالحة لإعداد رسالتين قيمتين تجلوان هذين الجانبين الغامضين .

(٣)

هناك كتاب ومفكرون غزيرو الإنتاج ولكن الواحد منهم لم يؤثر في تراث الإنسانية إلا بكتاب واحد من مجموعة مؤلفاته ؛ وماريغو ليس من هؤلاء .. لا لأن إنتاجه جيد كله ، ولكن لأنه خالق نوع جديد من الكوميديا له مقومات ثابتة لا تشذ عنها واحدة من مسرحياته المديدة باستثناء كوميدياته الاجتماعية وهي

تعمد على بعض أصابع يد واحدة : الكلام إذن عن « لعبة الحب والمصادفة » يحىء مبتوراً إذالم يقتصر بتحليل لقن ماريغو بعناصره المختلفة التي تبرز في شتى مسرحياته ... ونحن حين نفرغ من وضع هذا الفن في الميزان سنكون - في الوقت ذاته - قد أتممنا تقييمنا «لعبة الحب والمصادفة» . أما الآن فما علينا إلا أن نتوقف عند هذه المسرحية وقفة تعرفنا بها وبالمكانة التي اكتسبتها على مر الأيام .

« لعبة الحب والمصادفة »^(١) كوميديا بالنثر من ثلاثة فصول قلمها للمرة الأولى الممثلون الإيطاليون في الثالث والعشرين من يناير عام ١٧٣٠ ، بباريس . شخصياتها شريف عجوز اسمه « أرجون » (Orgon) وابنه « ماريو » (Mario) ، وابنته « سيلفيا » (Silvia) ، وعجب هذه الأخيرة « دورانت » (Dorante) وخادمتها « ليزيت » (Lisette) وخادم « دورانت » ويدعى « أرلكان » (Arlequin) وتابع لا تذكر المسرحية اسمه .

وتقع أحداث هذه المسرحية في بيت « أرجون » بباريس .

وموضوع المسرحية سهل لا تعقيد فيه كككل كوميديات ماريغو كما سنرى حين تعرض للحديث عن فنه : يلتقى « أرجون » في رحلته الأخيرة بصديق قديم ، ويتفقان على أن تزوج « سيلفيا » ابن هذا الأخير « دورانت » .. ولما كان « أرجون » لم ير « دورانت » فقد اشترط مع صديقه على ألا يتم هذا الزواج إلا إذا أعجب الشاب والفتاة كلاهما بالآخر .. ويعرض « أرجون » الأمر على ابنته راجياً إياها ألا تجامله بموافقة سريعة عما .. إلا أن « سيلفيا » تبدو نافرة من فكرة الزواج لأن لها صديقة يعنى زوجها معاملتها ، ولأنها سمعت عن وسامة « دورانت » وفي رأيها أن هذه

(١) هذه المسرحية نشرت في سلسلة « روائع المسرح العالمي » (الكتاب ١٣) : ترجمة الدكتور محمود محمد قاسم ، ومراجعة الدكتور محمد محمد القصاص ، وتقديم الدكتور محمد مندور .. وهذه الترجمة تمفيتنا بالطبع من تدليل بحثنا بإستشادات من المسرحية .

الوسامة تقمة تهدد الحياة الزوجية .. ومع ذلك فطراً على ذهنها فكرة لا يلبث والدها أن يطرب لها : أن تدرس « دورانت » دون أن يفتن إلى شخصيتها ! .. ويتفق الأب وابنته وخاضعتها على وسيلة هذه الدراسة : حين يقبل « دورانت » اليوم ستستقبله الفتاتان متكررتين كل منهما في ثياب الأخرى ! .. إلا أن هناك سرّاً يخفيه « أرجون » على ابنته : مصادفة غريبة ! : والد « دورانت » يبعث إليه برسالة ينبه فيها أن ابنه سيأتي لزيارة خطيبته « سيلفيا » متكرراً ! .. ويطلع « أرجون » على هذا السر ابنه « ماريو » الذي كان قد عرف السر الآخر كذلك ، إنه يجد في هذه الظروف مغامرة ستمتعه .. ثم يصل « دورانت » ويقدم نفسه على أنه خادم « دورانت » ! ، إن اسمه « بورجينيون » (Bourguignon) ! وينسحب « أرجون » و « ماريو » ، ويدور بين « سيلفيا » و « دورانت » - وكلاهما في زى الخلع - حديث طويل مليء بالغزل من جانب الشاب وتصنع الصد من جانب الفتاة التي تحاول كبت إعجابها .. وتحاول أن تنزع من الخادم المزعوم معلومات عن سيده المزعوم كذلك ، وفي محاولتها هذه يزل لسانها فتقول ما يكشف ضمناً عن تقديرها لمحدثها المتنكر ، مثلاً : « وأتمنى بأن تتكرم بأن تخبرني سرّاً عن حقيقته . إن حرصك على البقاء معه يعطيني فكرة طيبة عنه . لا بد أن له مزايا كبيرة ، ما دمت ترضى بخلمته »^(١) .. وتذكر « سيلفيا » (المتنكرة في زى خادمتها « ليزيت ») أنها لم تصفح من حديث « دورانت » ، وتجهد من بهرية القدر أن تتجاوب مع هذا « الخادم » ، ولكنها تأخذ نفسها بالحزم وتهتم بمغادرة المكان ريثما يأتي « سيده » (ارلكان خام دورانت) ! ولكن « الخادم » يستوقفها ، لقد وصل « سيده » ! .. ويلور بين ثلاثهم حديث يثير عجب « سيلفيا » التي تقول في

(١) استشهداتنا من ترجمة الدكتور محمود محمد قاسم المشار إليها في الحاشية السابقة .

نهايته لنفسها « ما أغرب الأقدار » ، كل من هذين الرجلين ليس في موضعه ! .. وحين تنسحب « سيلفيا » يلوم « دورانت » خادمه « ارلكان » على غيابه وطريقته الحمقاء في الكلام ..

وتنفرد « ليزيت » ب« سيدها » « أرجون » وتعر له عن محنة تخشى مغبتها : إن « خطيب » سيدتها هي لا تعرف أنه الخادم في الواقع (يلاحقها هي ، وهي تحس بأنها تتغلغل سريماً في قلبه .. وتتوسل إلى والد الفتاة أن يضع حداً لهذا الأمر قبل أن يسبق السيف العزل ! .. إلا أن « أرجون » يبدى اغتباطه بما يحدث ، ويدفعها بحماس إلى الاستمرار في غزو قلب « دورانت » (المزعوم) ، مؤكداً أن لديه من الأسباب ما يحمله على تشجيع الاستمرار في التنكر .. ولكنه يسألها عن انطباعات « سيلفيا » فتجيب بأن سيدتها تبدو غير راضية عن « خطيبها » (الزائف) وأن من المتوقع أن تصده صداماً نهائياً .. ويسأل كذلك عن مسلك الخادم (أى دورانت الحقيقي) فتقول له « ليزيت » إنه شخص غريب الأطوار ، وأنه يقنّد وهو ينظر إلى « سيلفيا » ، وأن وجه « سيلفيا » يحمر من ذلك خجلاً ، فيدرك الرجل أن بينهما بداية حب متبادل ، ويحاول تغذيته : إنه يقول للخادمة : « على أية حال إذا تكلمت معها فقول لها إنك تشكين في أن هذا الخادم يصرف نظرها عن سيده .. فإذا غضبت فلا تهتمي بذلك مطلقاً ، فإن هذا من شأني أنا . »

ويغازل « ارلكان » « ليزيت » غزلاً فجاً يليق بمستواه ! .. ويدرك سيده أن هذا الخادم يتخطى الحدود فيحاول أن يرده إلى صوابه .. أما « سيلفيا » فتلمس وضاعة الخطيب المزعوم ولا تحسد خادمتها على الوضع الذي وجدت فيه : « إني أجندك في غاية البراعة ، لأنك لم تطرديه تواتاً ، ولأنك تتحملين مكاناً فظافة هذا الحيوان .. وهي تنبئ « ليزيت » أنها ترفضه رفضاً لا رجعة فيه .. وترجع « ليزيت » أن يكون

الخادم (أى دورانت متكرراً) « هو الذى أفسد عقل سيدتها فيما يتعلق بسيده ، ولكن سيلفيا تدافع عنه دفاعاً تعجب له الخادمة ويطلق لسانها بتعليقات خبيثة تثير الضيق في نفس الفتاة : تقول هذه الأخيرة : « .. إلى أى حد وصلنا ؟ » .. ولكن يفهم من انفعالاتها أنها تعاني من صراع داخلي بين حب بدأ يلب في قلبها ، وبين عقلها الذى يتأفف من أن موضوع هذا الحب « خادم » .

ثم يلتقى « دورانت » بسيلفيا التى تحاول صده ، ويدور بينهما حديث طويل لا إسفاف فيه .. حديث يكاد يخون عواطف الفتاة ، ألم تقل له : « ولست أكرهك ولا أحبك » ؟ .. إن الشاب متيم حقاً ، وهو بمن في توسله ، ثم يدخل « أرجون » و « ماريو » فيفاجئانه وهو جاث على قدمي سيلفيا ! .. ويتشجع حينها المتزايد فتتوسل إليه أن ينهض قائلة له : « إني لا أكرهك أبداً ، انفض ، لو كان في وسعي أن أحبك لأحييتك ، فأنا لا أشعر بالنفور منك مطلقاً .. » .. ويطلب « أرجون » من « بورجينون » (أى الخطيب الفعلى دورانت) أن ينسحب قائلاً له : « فلنذهب ، ولنحاول أن نتكلم عن سيدك بشيء من الأدب أكثر مما نفعل » ! ..

وينفرد « أرجون » و « ماريو » بسيلفيا .. إن حبها لخطيبها دورانت (الخادم المتكرر الذى أمر بمغادرة المكان منذ حين) لا يغيب على فطنهما : يقول لها أبوها : « .. سيلفيا ، أنك تتعاشن النظر إلينا ، ويبدو عليك الاضطراب » ، ويدعى أن الخادم (المزعوم) هو الذى شوه مكانة سيده في نفسها (أى ارلكان الخادم الفعلى) ، ولكنها تتهجج : « ليس هناك ما يدعو إلى ذلك يا أبني ، فليس هناك أى شخص في العالم جعلنى أشعر بالكراهية الطبيعية نحو سيده سوى هذا السيد نفسه » ! .. ويضيق الأب وابنه الخناق على الفتاة .. وتستمر هي في الدفاع عن الخادم المزعوم قائلة إنها « مدفوعة

بروح العدل » ، وتصيب لهناؤها - في حديثها - على خادمتها « ليزيت » التى وشت به .. وتقدم المغامرة خطوة جديدة ، بل خطوتين : الأب يطلب من « سيلفيا » أن تترث فتستمر في التنكر ، وشقيقها يقول لها : « ستزوجين « دورانت » ، بل ستزوجينه بسبب ميلك إليه ، وإني أنبأ لك بذلك » ليزداد حتماً على خطيبها المزعوم ، وبالتالي إقبالاً على خادمه الذى هو ليس في الحقيقة سوى « دورانت » نفسه .. إنها الآن في مأزق نفساني ، وهي تقول لنفسها بعد أن خرج والدها وأخوها : « .. لم أعد أثق بأحد من حولي ، ولست راضية عن أحد ، بل حتى عن نفسي » .

إلا أن « دورانت » يعاني نفس ما تعانيه « سيلفيا » وهو لم يعد يطبق صبراً .. هو الآن يقضى لها سر التنكر ، فتقول هي لنفسها : « إني أرى قلبي يشعر بذلك في وضوح تام » .. ويوح لها بأسرار أخرى كذلك : كرهه « لسيدتها » (الخامة ليزيت المتنكرة) وشعوره بتفاتها ، وخوفه من ألا تنجم عن الزواج من خادمه .. وهو يريد أن يتفق معها على شيئين : وضع حد لسر الأمور بينه وبينها نظراً إلى اختلافهما من حيث المستوى الطبقي ! ، ووضع خطة للجلولة دون زواج « سيلفيا » من خادمه « ارلكان » : « هناك إذن مأزقان بالنسبة لدورانت ، أما « سيلفيا » فهي تعده بالتريث ، وبمقابلته لمساعدته على الخروج من الورطة التى يسببها له خادمه ! ! ، ولكنها تقول لنفسها بعد أن غادرها : « هيا ، لقد كنت في أشد الحاجة إلى أن يكون هو « دورانت » . » ويقبل أخوها « ماريو » فتبوح له بسرهما وتوصيه بكمثانه .

ثم يلتقى ارلكان بسيده دورانت فيلتبس منه أن يبارك سعادته وألا « يسد الطريق أمامهما » (يقصد مشروع زواجه من سيلفيا التى هي في الواقع الخادمة « ليزيت ») .. فيكيل له دورانت السباب ، ويهدده بالضرب ثم بالطرد .. ويدعن ارلكان لمصيره ،

ثم تناشد «سيلفيا» «دورانت» أن يبادر بكشف القناع عن شخصيته بغية عرقلة زواج خادمه من سيدتها المزعومة (أى خادمتها ليزيت) .. وحين يهيم بالخروج يشير مسألة حبها للماريو (أحبها !) ، وتضعه «سيلفيا» على المحك قائلة له : «أنت تحبني ولكن حبك ليس شيئاً جديداً بالنسبة لى ، فأية محاولة لم تحاولها لكى تتخلص من هذا الحب ! .. إن هذا الحب الذى تحدثنى عنه سوف يتبخر من قلبك بسبب الفارق الذى بينى وبينك .. وبسبب ألوان المتع التى يبتغيها رجل فى مستواك .. وتأمره : «هل تعلم أننى إذا أحببتك فلن يتأثر قلبى بعد ذلك بأجمل شيء آخر فى العالم ؟» وتلهب حبه : «كن كريماً معى ولا تظهر لى حبك .. وتفتح قلبها فى حرج مصطنع : «.. وأنا التى أكلمك سوف أخرج من أن أقول لك لى أحبك وأنت فى وضعك الراهن .. وتعرض تفكيره فعلا للخطر : «إن اعترافى لك بعواطفى قد يعرض تفكيرك للخطر :» وتقول كل شيء زاعمة أنها لا تقول شيئاً : «فها أنت ذا ترى جيداً لى أخفى عنك عواطفى ! .. هنا تسقط قلعه الطبقية : «آه ! يا عزيزتى ليزيت ماذا أسمع منك ؟ إن لكلامك لهما يسرى فى جسمى .. لى أعبدك وأحترمك ، فليس هناك مركز اجتماعى ولا حسب أو نسب ، ولا ثروة إلا وتختفى أمام روح مثل روحك ... إن قلبى ويدى ملك لك ... إلا أن سيلفيا تلوح له فى خبث ماريو : «وماريو ؟ ألم تعد تفكر فى أمره ؟» .. ولكن «دورانت» والى «من صدق النشوة التى استولت عليه ، وهى لن تستطيع أن تنزع منه «هذا اليقين» ... ويستمر هذا الحوار بعض الوقت ، ثم تقول سيلفيا : «أخيراً لقد أقيمت سلاحى ... بآله من حب !» ونصل لى آخر مشهد فى المسرحية ، وهو يضم «أرجون» و «سيلفيا» و «دورانت» و «ليزيت» و «ارلكان» و «ماريو» .. ما أشد دهشة «دورانت»

ويعتزم إفشاء سره لى سيلفيا (أى الخادمة ليزيت) التى يقول عنها «إن هذه الآنسة تقدسنى ، لأنها تعبدنى !» مؤملاً ألا تعصف صراحته بحبها له : «حسناً، سأذهب فوراً لكى أخبر هذه الفتاة الكريمة بمكرى الحقيقى ، وأرجو ألا تكون ثيابى كخادم هى التى ستؤدى لى علم اتفاقنا ، وأن يؤدى حجبى لها لى أن ترفع مرتبة الخادم الذى يقف أمام صوان الشراب لى مرتبة السيد الذى يجلس لى المائدة» .

ويصادف «دورانت» «ماريو» الذى يدعى أنه يحب «ليزيت» (أى شقيقته سيلفيا) ، ويأمره بالكف عن مغازلتها وعلم الدخول معه فى تنافس لا يبيحه الفارق الطبقي بينهما .

وتتابع الأحداث وتقول سيلفيا لوالدها : «.. لأننى ودورانت قد خلق كل منا للآخر ، ومن الواجب أن يتزوجنى ..» ولن يدور فى خلدنى مطلقاً أن أكف عن حبه ... لقد كفلت لنا السعادة الأبدية عندما تركتني أعرفه وأنا متنكرة ... إنها أغرب ضربات الحظ وأسعدها ... ولكنها تقول أيضاً فى زهو : «ولكن يجب أن أنزع هذا النصر لى أن يقدمه لى هو ، فأنا أريد معركة بين الحب والعقل» .

وتأتى «ليزيت» وقد نضج حبها لدورانت المزعوم (الخادم ارلكان) وتستطلع رأى «أرجون» و «سيلفيا» و «ماريو» فى مشروع زواجها منه ، فيوافقون جميعاً ، وإن كان «أرجون» قد اشترط عليها أن تقول لصاحبها شيئاً عن حقيقته معللاً ذلك بهذه الكلمات : «لكى نبرئ أنفسنا من تبعة ما قد يحدث فيما بعد» .. ثم تلتقى ليزيت بأرلكان وتتصل بينهما حديث طويل بتصارحان فيه بلباقة : تقول ليزيت فى النهاية : «فلنرجع لى الواقع ، هل تحبني ؟» - ويرد عليها أرلكان بقوله : «نعم ، فلننا لم نغير وجوهنا ، وإن كنا قد غيرنا أسماءنا» ...

(٢١ فبراير من نفس عام ١٧٣٠) - وإذا كانت لم تدخل ضمن فخيرة المسرح الفرنسي إلا في عام ١٧٩٦ إلا أن مجموع الحفلات التي عرضت فيها بلغ ٧٧٨ في الفترة بين عامي ١٦٨٠ و ١٩٢٠ ، ثم صعد إلى ٩٥٣ في عام ١٩٤٥ . . وآخر عهد لبلادنا بها يرجع إلى شهرين أو ثلاثة حين مثلتها في دار الأوبرا فرقة « الكوميدي فرانسيز » التي كانت تزور القاهرة . .

وإذا كان ماريغو قد أطلق اسمي اثنين من مشاهير ممثلي الفرقة الإيطالية (هما Zanetta Rosa Bonozzi المعروفة بسيلفيا ، و « ماريو باليتي » (Mario Balletti) على اثنين من أهم شخصيات مسرحيته فذلك يدل على رغبته في تكريم تلك الفرقة التي كانت أنسب فرق عصره لعرض إنتاجه كما سئى بعد قليل ، أما دور « دورانت » فكان يؤديه « ليليو » (Lélío) ، وكان « توماسي » (Thomassi) يقوم بدور « ارلكان » الذي غيرت اسمه طبعة عام ١٨١٧ بأن جعلته « باسكان » (Pasquin) .

• • •

كثيرون جداً هؤلاء المعاصرون لماريغو الذين قدروا مسرحيته حتى قدرها ووجدوا فيها تحفة رائعة مليئة بالعواطف والحيوية والخفة والتحليل الوافي الدقيق ... ولكن وجد أيضاً من ينشون في المسرحية بحثاً عن المغامر ، وهؤلاء الذين يحترعون العيوب اختراعاً ! : قبل إن من غير المتصور أن يلتبس الأمر على « سيلفيا » بشأن ذلك اللفظ « ارلكان » ، و « دورانت » الذي كان قد وُصف لها وصفاً مشرفاً ، لا سيما أنها هي نفسها كانت قد لجأت إلى حيلة التنكر . . وعيب على « ارلكان » أنه لم يرقم بالدور الذي عهد به إليه خير قيام من البداية إلى النهاية ، إذ كانت عباراته حيناً رقيقة سامية تناسب الشخصية التي يتنكر في زياها ، وحيناً آخر غليظة وضيعة تهبط إلى مستواه الحقيقي . . وقبل إن استمرار « سيلفيا » في تنكرها بعد أن كشف دورانت

حين تنطلق من فم سيلفيا هذه الكلمة « يا أني » موجّهة إلى « أرجون » ! وتعترف الفتاة المحبة بأنها استوثقت من حبه هو الآخر ، ويعترف الأب بأنه كان قد أخفى رسالة والد دورانت على ابنته ، ويطلب ماريو من الخطيب الصفح على ما سببه له من ألم حين كان يدعى « بورجنيون » ، ويرد دورانت بأنه لا يصفح بل يشكر ، ويقول « ارلكان » للزيت إنه يعوضها بوجوده عن فقدانها مركزها الاجتماعي ! ، وترد عايه « لزيت » قائلة إنه « الراجح الوحيد في هذه الصفقة » ! ولكن « ارلكان » يعلق بقوله : « لن أخسر شيئاً ، فقبل أن أعرفك كان مهرك أحسن منك ، والآن أنت أحسن بكثير من مهرك . هيا ، فلترقص طرباً أيها المراكز . . تنكران يتصادفان ، وحب ينجح بفضل لعبته البارعة ! . . بقي أن يدعو رب الأسرة « أرجون » « موثق العقود » ليعقد قرانين لا قراناً واحداً . .

(٤)

ترتيب « لعبة الحب والمصادفة » - من حيث التسلسل - الثانية عشرة بين مسرحيات ماريغو . وهي أحسن ما كتب ، وإن كان يدعى البعض - أمثال « لسرو دي لا فيرسان » (Lesbros de la Versane) أن المؤلف نفسه كان يفضل من إنتاجه كوميديات أخرى مثل « القلب الزدوج » و « مفاجئة الحب » و « جزيرة العبيد » ! . . الخ . . . وعندما مثلتها الفرقة الإيطالية أحرزت نجاحاً كبيراً . . كان ذلك - كما قلنا - في عام ١٧٣٠ . . وقد نشرت في نفس العام غير حاملة اسم ماريغو ، ولوحظ في تلك الطبعة أن الفصل الأول مقسم إلى تسعة مشاهد لا عشرة . وهي أسعد كوميديات ماريغو حقاً من حيث عدد مرات تمثيلها : قلمها المسرح الإيطالي أولاً أربع عشرة مرة متتابعة ، ثم قدمت في قصر فرساي ، وبعد ذلك في باريس أمام « دوقة مين » (Duchesse du Maine)

من حقيقة أمره ليس إلا من قبيل الزهو وبالتالي كان يمكن لماريغو أن يجعل من الفصل الثاني نهاية مسرحيته . وقد لا تكون هذه الآراء خاطئة كلها ، ولكن ينبغي أن نذكر أن المسرحية في مجموعها كانت تلائم كل الملائمة إطار الفرقة الإيطالية ، من هنا يلاحظ « دي كورفيل » (de Courville) أن شهرة ماريغو قد أسس إليها حين انتقلت ملهاته ولعبة الحب والمصادفة إلى مسرح الفرنسيين التقليدي . على أن تصارع الآراء أمر أبدي : وفي الوقت الذي أشاد فيه « أوجست فيتو » (Auguste Vitu) بما في هذه المسرحية من جديد وجسارة وُجد من يحاولون جهد طاقهم أن يعثروا على أوجه شبه بينها وبين مسرحيات أخرى ، إلى حد أن بعضهم كان يتساءل عما إذا كان ماريغو قد قرأ مسرحية "Henrik et Pernille" التي ألفها الكاتب الدانمركي «لويس هولبرج» (Louis Holberg) بين عامي ١٧٢٢ و ١٧٤٦ .

ولندع الآن «الفونس دوديه» (Alphonse Daudet) يزن « لعبة الحب والمصادفة » بميزان أكثر دقة ، يقول : « إذا استثنينا « سيدين » (Sedaine) — وقد أتى بعد ماريغو — فإننا نبحث عبثاً في القرن الثامن عشر كانه عن كاتب غير ماريغو يكون قادراً على أن ينتزع من ذلك اللبس السفيه إنتاجاً في مثل هذه العفة وهذا السمو .

(٥)

أشرنا في أكثر من مكان من هذا البحث إلى فرقة الإيطاليين ، وقلنا إنها كانت أجدر الفرق المعاصرة لماريغو بعرض إنتاجه . . وأن صاحب « لعبة الحب والمصادفة » كان يؤثرها على فرقة الفرنسيين . . لماذا ؟ لأنه لا يكاد يوجد في مسرحياته جميعاً مشهد واحد لا يحتاج من الممثلين أن يكملوا كلماته بأسماء ونظرات ... ويقول الكاتب نفسه على لسان إحدى شخصياته : « هناك طرق تعدل الكلمات ، وقد يقول الإنسان بنظرة .

« إلى أحبك » فيحسن القول » : . ولقد كان ممثلو الفرقة الإيطالية يتميزون على ممثلي الفرقة الفرنسية — الذين يتقنون الإلقاء — بأن مهنتهم كانت تعتمد على التمثيل الصامت أكثر من اعتمادها على الكلام : . يضاف إلى ذلك أن الممثلين الإيطاليين لم يكونوا « تقليديين » كزملائهم الفرنسيين ، وإنما كانوا يزعجون إلى التجديد ويشجعون الكتاب الناشئين ، ويتقبلون في ساحة ومرونة ما يعن لهم من ملاحظات أثناء الإخراج . كتب « ماريغو » إلى « سيلفيا » إبان قيامها بدور « الكونتيسة » في مسرحيته « مفاجأة الحب » ، يقول : « إلى أعترف عن طيب خاطر بأخطائي ، ولكني سأقول لك أخطاءك : أنت تخطئين حين تعرضين ذكائك في الدور الذي تؤديه . . إنك تتملقين زهوك على عكس ما ينبغي أن يكون . . يجب ألا يظهر الممثلون أنهم يحسون قيمة ما يقولون : لأن الطبيعة لا تدرس قبل الكلام ، وإنما يجب أن يتركوا شيئاً ليعمله عقل المتفرج » .

وهذا النقد لا ينبغي أن ماريغو كان أشد ما يكون إعجاباً بسيلفيا — نجمة الفرقة بجانب « ليليو » (Lélio) — ولا يتحدث عنها إلا بتقدير عميق . . والحق يقال إنها أسهمت إسهاماً فعالاً في بناء مجد خالق كوميديا الحب ، وظلت تتوفر على تمثيل أدوار الهبات في مسرحياته بخفة ورقة ووعي أكثر من أربعين عاماً ، وكانت في ذلك أجدر من زميلتها في المهنة اللداعة الصيت « ميموازيل مارس » (Mlle Mars) .

ولم يكن ماريغو وحده هو الذي يعجب بنموذج بطله مسرحياته « سيلفيا » بل كان يشاطره في ذلك معاصروه الذين كانوا يفضلونها على أكفأ ممثلات الفرقة الفرنسية ويزوجون إليها بسخاء المديح شعراً ونثراً ، يقول « مورييس صاند » (Maurice Sand) : « إن كتاباً يكاد لا يكفي لاحتواء كل الثناء الذي تلقته بالنثر والشعر » . . بل إن حب الجمهور لها بلغ حد « العبادة » كما يقال . كتب أحد النقاد يقول : « لقد

كانت «سيلفيا» معبودة فرنسا ، وكان نبوغها دعامة جميع الكوميديات التي كان يكتبها من أجلها كبار الكتاب ولا سيما «ماريفو» . ولم يعثر أبداً على ممثلة تستطيع أن تقوم مقامها ، ولكني توجد هذه للمثلة فينغى أن يتوفر لديها كل ما كانت تتمتع به «سيلفيا» من مواهب في ميدان فن المسرح الصعب : أى الحركة والصوت ، والعقل ، والهيئة ، والحديث ، ودراية كبيرة بالقلب الإنسانى . . . ٥٠ .

(٦)

ما من كاتب مخلو من العيوب ، ولكن عيوب ماريفو تتضاءل أمام مزاياه . . . لقد أتى بمجديد ، والمحدثون قد ينجحون وقد يخفقون ، وقد يتتابع في محاولاتهم النجاح والاختفاق كما هو الحال بالنسبة لمؤلف «لعبة الحب والمصادفة» . . . وإذا كانت كوميديا الحب هي ما يعتد به في إنتاج ماريفو ، وإذا كان فهمه للطبيعة البشرية وطريقته في تحليل العواطف لا سيما النسائية منها قد دفعا بعض النقاد إلى أن يقولوا عنه إنه «راسين» (Racine) القرن الثامن عشر ، فإن له مع ذلك آراء في مسائل عديدة من بينها الأخلاق والنقد والزواج . . . الخ ، ونحن نريد الآن أن نضع في الميزان القدر — من كل هذا — الذى يسمح به المقام لنعطى فكرة عن فن الكاتب وأسلوبه في التفكير .

شغلت المرأة تفكير ماريفو طول حياته ، وهو يتحدث إلى النساء قائلًا (في «مفاجأة الحب») : «أيها النساء ، إنكن تسلبن عقولنا وحريرتنا وراحتنا ، كما تسلبنا أنفسنا وتتركنا نعيش ! أى حال يوجد الرجال فيها بعد ذلك ؟ إنهم يصبحون مجانين مساكين ، ورجالاً مبيللي الأذهان ، ثملين من الألم والابتهاج ، دائماً في اضطراب ، عبيداً . . . وهذا الوصف يبصرنا إلى حد كبير بنوع الحب الذى أولع ماريفو بتحليله في مسرحياته . لم يكن الحب أفلاطونياً في فرنسا

في القرن الثامن عشر ، وإنما كان — في معظم الأحيان حباً لا وازع فيه ، أقرب من الأرض منه من السماء . . . أما عند ماريفو فهو مزيج من الحساسية والسخرية ، وهو رقة مجنحة أكثر منه انفعال جسيافى .

وماريفو كلف بتشريح هذا الحب وبلداسة أطواره والتغيرات الدقيقة التي تطرأ عليه ، وهو يطلعنا على نتائج فحصه الطويل : « . . . لأنه تارة حب مجهول المحبان . . . وتارة حب بحسنة ولكلهما يريدان أن يخفيا أحدهما على الآخر . . . وتارة حب وحيل لا يجرؤ على الظهور . . . وتارة حب غامض لم يكتنل ميلاده إلى حد ما ، يفتن إليه المحبان ولكنهما غير مستوثقين من وجوده ، وبرقبانه في دخيلتهما قبل أن يدعاه ينطلق . . . وإذا كان للحب كل هذه الصور فإن له أيضاً خبايا متعددة يحرص ماريفو على إخراجها منها ، يقول : «إن كل واحدة من كوميدياتي تهدف إلى إخراجها من إحدى هذه المكامن» التي توجد في القلب البشرى . وعقبات الحب ذاتية لا تأتية من الخارج في مسرحيات ماريفو الذى يختلف في ذلك عن سبقوه من كتاب الكوميديا : يقول : «لقد كان الحب حتى الآن عند الكتاب الكوميديين يتصارع مع ما يحيط به وينتهى نهاية سعيدة رغمًا عن المعارضين له . . . أما لدى فهو لا يصطرع إلا مع نفسه ويصل إلى نهاية سعيدة رغمًا عنه . . . إنه سيتعلم في مسرحياتي كيف يحذر من ألامه هو أكثر من حذره من الشراك التي تنصبها له أيد خارجية» . . . وكون عراقيل الحب داخلية من ناحية ، واقتدار ماريفو إلى الحوادث من ناحية أخرى يجعلانه يستعير عن الحركة بالتحليل الذى يملأ به فصول مسرحياته .

والكرامة عند ماريفو لا تنفصل عن الحب ، وهي التي تضع العراقيل في كثير من الأحيان كأن تشك أرملة في الحب ونحجم عن الزواج بسبب تجربتها السابقة الأليمة ، كما قد تكون هذه الكرامة هي الحركة لكل

ذلك بعدة أعوام (١٧٣٢) «آراء عن المرأة» : كتاب تصلى فيه لموليير الذى سخر من النساء العالمات ، وتدافع عن هؤلاء اللاتي لا يخشين - بدافع من ذوقهن أو من شعورهن العادل بالمساواة - تثقيف أنفسهن بالعلوم والآداب .

وإذا كان مارييفو يصور الأمهات فى مسرحياته تصويراً كاريكاتورياً فلأنه يرى أنهن بوضعهن الراهن يستن إلى بناتهن ، أى إلى أمهات المستقبل : لم تنادى مدام «أرجنت» (Mme Argante) مثلاً ابنتها - وهى تُعدها للزواج - وتقول لها : «تقدمي أيتها الآتسة ، تقدمي . . ألسن نحسين الشرف الذى يمنحك إياه هذا السيد إذ يأبى ليتزوج منك بالرغم من ضالة ثروتك وسوء حالك ؟» (مسرحية «التجربة») .

أما الآباء عند مارييفو فلا تشينهم الفظاظ أو السذاجة كما هو الحال فى مسرحيات موليير . . . لأنهم فى الغالب عاقلون ، متساهلون ، مرنون ، وقد وجدنا مثلاً فى «لعبة الحب والمصادفة» أن «أرجون» لا يريد أن يفرض على ابنته الزواج من «دورانت» (لنقارن هذا بموقف هارباجون مثلاً من ابنته فى مسرحية البخيل لموليير) ، وإنما يمنحها الحرية الكاملة فى أن ترضى به أو ترفضه . . . وفى مسرحية «الفرح غير المتوقع» يولد الابن «دامون» (Damon) فى الميسر جزءاً من مال كان معداً لشراء إحدى الوظائف فيصفع عنه والده عسى أن يكون فى ذلك درس له . . . ولكن «دامون» يعود إلى المقامرة فيظهر أبوه متنكراً فى زى فارس ويلاعبه ، وبعد أن يربح منه كل ما كان معه يكشف له عن شخصيته ويقول له : « . . . لا أريد أن أعاقبك على أخطائك إلا باعطائك على حثاني أدلة جديدة أنتج فى تأثيرها على قلبك من لوى» . . . وهارباجون فى مسرحية البخيل (موليير) حين تظهر منافسته لابنته فى حب فتاة يتمسك بموقفه بصورة بشعة مزرية ، أما «داميس» فى مسرحية «مدرسة الأمهات»

شئ فى المسرحية كما هو الحال فى «مدرسة الأمهات» (فتاة ترضخ لرغبة أمها فى تزويجها من رجل مسن ، ثم تستيقظ كرامتها وتدفعها إلى الثورة على التصرف فى مصيرها دون استشارتها ، وتمدها بشحنة من الشجاعة تتأربها من الامتحان بأن تستجيب لحب يصبح متبادلاً) .

وقد يعاب على مارييفو أنه يكرر نفسه إذ يعتمد على وسيلة واحدة فى معالجة موضوع الحب ، هى التحليل الذى يصف الكرامة . . هذا صحيح . . ولكن فى كل مسرحية من مسرحياته جديداً يتأبى بالطريقة التى يولد بها الحب ويموت ، وهو فى هذا يتفوق على «موليير» نفسه كما يرى «تيوفيل جوتييه» (Théophile Gautier) . . . وقد يقال إن مارييفو يضع فى بضعة مشاهد من مراحل تطور العاطفة ما لا يحدث فى الواقع إلا فى فترة طويلة ولكننا - هنا - لم نصل بعد إلى العصر الرومانسى : وحدتنا الزمان والمكان لم تلغيا بعد ، ومارييفو يخضع لها فى الكوميديا مثل موليير كما يخضع فولتير لها كذلك - فى التراجيديا - مثل «راسين» .

• • •

مسرح مارييفو نساى فى جوهره ، ومهمة الشبان فيه هى إبراز البطالات بعواطفهن وتفكيرهن . . إن هذا الكاتب الفذ بناصر المرأة مناصرة صريحة يؤسساها على أدلة دامغة أهمها أن «تفاهة» المرأة لا ترجع إلى إرادة الطبيعة وإنما إلى قصور التربية . . وهو ينادى برفع الظلم عنها ويؤيد ثورتها عليه لا سيما فى مسرحية «المستعمرة» (La Colonie) التى تتحرر فيها النساء تحرراً صاعباً ثم تلذن بالرجال ليصلوا عنهن المدران حين حلت بين المحنة . . . هذه المسرحية ترجع إلى عام ١٧٢٩ ، ومن المؤكد أن مارييفو استمد الآراء التى صباها فيها من المصالحونات الأدبية التى كان يغشاها ، ولا سيما من صالون «مدام دي لمبير» التى نشرت بعد

لماريفو فيشعر بالخزي ، ويضع الأمر في نصايه بأن يسارع بطلب يد « انجيليك » (Angélique) لابنه .

صحيح أن الآباء في كوميديات ماريفو يشورون أحياناً على أبنائهم ، ولكن إلى حين : يقول أحدهم : « إني لا أريد أن أراه طول حياتي ، وأنا أحرمه من الميراث » ، فرد عليه خادمه ضاحكاً : « هيه ! هيه ! إني ألحظ أنك تخفض صوتك وأنت تنطق بهذا اللفظ القبيح « أحرمه من الميراث » . . إنه يرجعك أنت نفسك » .

وما دمنا قد تحدثنا عن الرجال والنساء في مسرح ماريفو فلا بد أن نعرض الآن لرأيه في الزواج غير المتكافئ . . . الحق أنه رأى يصعب التكهن به لأن الحلول التي يقدمها ماريفو في هذا الصدد متباينة : في إحدى مسرحياته أمير يتزوج من إحدى القرويات . . وفي مسرحية أخرى يتزوج رجل من عامة الشعب من ابنة ماركيزة بعد أن طال تردهما . . . وفي « لعبة الحب والمصادفة » يعجز تنكر الخلم عن أن يغير شيئاً في وضعهم الطبيعي . . . وكيفما كان الأمر فإن ماريفو يحذ من غير شك الدراسة التي تسبق الزواج ، ونحن نرى أن « أرجون » يباركها ، كما نقرأ في صحيفة « المشاهد الفرنسي » قصة فتاة زوجت من رجل لم تكن قد عرفت من قبل . . كانت تسامل : « من إذن هذا الغريب الذي أنا زوجته ؟ » وتعرف في لهجة حزينة قائلة : « لم أكن له في أي وقت من الأوقات ما يسميه الناس بالحب ، ولم يطالبني هو أبداً بشيء منه » . . .

ماذا ينصح ماريفو في مجال تربية الطفل ؟ . . . لقد كان الطفل في زمن ماريفو محروماً من حب أمه في كثير من الأحيان ، لا سيما في الطبقة الراقية . وكانت بنايتنا يتنادى من أجله أولاً لا بالرعاية فحسب وإنما أيضاً بمحن الأمومة . . ويشير بأن يلقي الطفل فكرة أن النبيل الحقيقي لا يرجع إلى الأصل وإنما إلى سمو النفس ،

ويشير على الآباء بأن يكون كل منهم الصديق الشفوق لأبنائه لا القاضي الصارم الذي يصلح أو الطاغية الذي يأمر ، ويقول : « ما أسوأ تربية الطفل حين لا يتعلم منها سوى الارتعاد أملم والده » .

أما الخلم في مسرحيات ماريفو فهم أكثر حياء من الخلم في مسرحيات مولير . . . وهم يقفون إلى جانب سادتهم ، ويبصرونهم أحياناً بالطريق الذي عليهم أن يسلكوه ، بل إنهم يقودون في كثير من الأحيان حركة المسرحية . وهم حين يشورون على سادتهم فلا حياء في الثأر ولكن رغبة منهم في تخليصهم من جبروتهم ، وفي حضمهم على أن يعاملهم بأسلوب يتسم بالإنسانية . وهم في ذلك لا يتجاوزون الحدود التي بدونها ينهار المجتمع . يستنكرون أن يكون هناك سيد جائر ومسود يعامل كالحَيوان ، ولكنهم يعترفون بضرورة وجود رئيس ومروؤس (جزيرة اليبند) (1)

إن ماريفو يبدي دائماً اهتماماً كبيراً بالأخلاق في كتاباته ، سواء كانت هذه الأخلاق تتعلق بالأدب أو المجتمع ، وذلك في عصر كان كل شيء فيه يوافي الرذيلة ويتملقها ، ولقد كانت مقالاته في « نوفو ميركور » (Nouveau Mercure) مقالات أخلاقية . وهو لم يعدل عن اتجاهه هذا في صحفه الثلاث التي أشرنا إليها ، أما فيما يتعلق بمسرحياته وقصصه فهذا الاتجاه أبرز في الأخيرة منه في الأولى ، ذلك لأن ذوقه كان يدعو - في كوميدياته - إلى التلميح البارع لا إلى التصريح الذي يأخذ صورة النصح الصريح .

وماريفو يخصص جزءاً كبيراً من كتاباته الأخلاقية للنقد . . . إنه ناقد أدبي بالرغم من أنه يخشى النقد ويحترق الطابع الذي اتخذته في عصره . . ومن المؤكد أن

(1) انظر النص الكامل لترجمة هذه المسرحية ، وتعليقاً عليها في مجلة المسرح ، العدد السابع عشر (مايو ١٩٦٥) ، لـ دكتور مل دريش .

أذهان الجمهور ، الأمر الذى يجعلك - أياها القارئ -
كثيراً ما تحقر مؤلفات كان يمكن أن تقدرها ،

(٧)

ونعود الآن إلى الكلام عن مسرح ماريفو :
كوميديا هذا الكاتب لا تهدف إلى الإضحاك وإنما إلى
الدراسة والتحليل ، وهى تحتوى على حصيلة طيبة
لتجاربه في التفلغل في خبايا قلب الإنسان وعقله :

مسرحياته دراسات في العواطف والعادات على
شكل حوار . . وهى ليست لوحات كبيرة وإنما
مجموعات من لوحات صغيرة يظهر فيها خمسة أشخاص
أو ستة : زوج من السادة ، وزوج من الخدم وشخصية
ثانوية أو شخصيتان . . . وكل منها تقع في فصل واحد
أو ثلاثة فصول ، ولم يحاول ماريفو إطالة نفسه في خمسة
فصول سوى مرتين : ندم في الأولى ، ونجح في الثانية
وهى مسرحية « الأمير المتنكر » (Le Prince Travesti) :

وماريفو لا يهتم كثيراً بالعقدة ، بل يركز اهتمامه
على التحليل ، من هنا لا تتابع في مسرحياته أحداث
هامة ، ومن هنا تختلف الحركة في هذه المسرحيات
عن الحركة في مسرحيات كاتب كموليير ، يقول
« لاروميه » (Larroumet) : « ما المعنى العادى
لكلمة « حركة » ؟ : إنها مراحل حدث درامى مع
عرض وعقدة وحل . . . لكن من العسر علينا أن نجد
في مسرحيات ماريفو حدثاً محدداً . . ونحن لا نعرف
بالدقة متى يبدأ عنده العرض ومتى ينتهى ، لأن النهاية
وحدها هى التى تستجيب لديه لمقتضيات الكوميديا
العادية : بمعنى أننا نجد في نهاية المسرحية الشخصيتين
الأنثويتين وهما على وشك الزواج . . . »

...

وأسلوب ماريفو سهل أنيق يتسم بالصنعة في بعض
الأحيان ، ولكنه بهذه الخصائص جميعاً أنسب
الأساليب لنقل تحليل أرق العواطف الإنسانية وأدقها .

توقف صفحة من الظهور كان يرجع إلى حد كبير إلى
استيائه منه : أقل وخزة كانت تولد فتتبط عزيمته ،
ويتوقف قلمه عن الكتابة ، وهو حين يثار لنفسه
ينبرى للطريقة التى يمارس بها النقد دون ذكر أسماء
خصومه : إنهم يحكمون على إنتاج ما بقولهم « هذا تافه ،
هذا بغيض ! » فى حين يتحتم على الناقد الحق أن يقول
« هذا لا يروقنى » ، وألا يحكم على كتاب بأنه ردى
إلا بعد أن يكون قد عمد إلى المقارنة بينه وبين كتب
أخرى من حيث الأفكار . ويندد بالأهواء التى تغطي
على النقد : هل المؤلف من أصلقاتهم ؟ ! - هل
آراؤه مثل آرائهم ؟ ! . . . بمثل هذه الأسئلة يبدأون ،
ثم يشروعون في قراءة الكتاب ! بعد أن يكونوا قد
حكموا عليه فعلاً حكماً مشرفاً أو مزيئاً تبعاً لأهوائهم . .
والغريب أن هذا الحكم إن جاء متعارضاً مع الذوق العام
فإن الناقد يدرك - رغمًا عنه - خطأه ، ولكنه يأبى أن
يحيد عنه ، ويسلح عقله ضد عقله ، ويغضب إذ بدأ
يرى الحقيقة بوضوح ، ويتوصل في النهاية إلى إقناع
نفسه بأنه لا يرى شيئاً جديداً حرصاً منه على الإبقاء
على نظراته الأولى ! . . إن استغلال الضمير يودى إلى
إفساد العقل كما يقول « فيلمان » (Villemain) في
القرن التاسع عشر . . .

هذا النوع من النقد هو الذى يثر سخط ماريفو ،
أما النقد البناء فهو يدرك أنه يسدى أجل الخلفيات :
يقول في صفحة رائعة عن القواعد التى يعنى أن يسر
النقد عليها : « أريد نقاداً يستطيعون أن يصلحوا لا أن
يفسدوا ، يصلحون ما عسى أن يكون في طابع عقل
كاتب من الكتاب من عيوب لا أن يدفعوه إلى التجرد
من هذا الطابع . وينبغى من أجل هذا - إن أمكن -
ألا نحول الخبث والبغضاء دون وصول المرء إلى
معظم الناس ، وألا يسلبهم شرف الحكم حكماً عادلاً .
بعضهم على بعض ، وألا يشغلوا كل اهتمامهم في
إهانتهم بعضهم بعضاً ، وفي تبادل تهديم أنفسهم في

ولقد أدت طرافة هذا الأسلوب إلى تُخبط المعاصرين في حكمهم عليه : تارة يتهمون ماريغو بالخدلقة ، وتارة أخرى يزعمون أنه يقحم العقل في كل شيء الأمر الذي يجعله يهتم بالتفكير أكثر من اهتمامه بالتعبير . . . ولكنه يرد على خصومه بقوله إن هناك معاني رقيقة لا يمكن أن يعبر عنها إلا بأسلوب غريب ، وأن هذه الغرابة في أسلوبه هي التي تحضهم على هذا الاتهام التافه ، ويعيب عليهم أنهم يتكلفون في كتابتهم فلا يكتبون في معظم الأحيان كما يتكلمون .

ماريغو من أكثر كتاب القرن الثامن عشر احتراماً للغة . وقد أدخل فيها كثيراً من العبارات الموقفة والتراكيب البارعة . إن الناقد الموضوعي يعجب بما لأسلوب ماريغو من خصائص بارزة ، ومع ذلك فإلسان حاله يكاد يقول « لا أدري بالذقة السر في جماله ! » ، لأن في هذا الأسلوب شيئاً غامضاً مستمداً من روح كاتب عبقرى خلاق .

و « اللأدرية » هذه كانت هي نفسها نقطة البدء فيما أصدر كثير من معاصري ماريغو من أحكام جائرة عليه . . . تلك الأحكام التي استعمل فيها لفظ « ماريغودية » . . . كان هذا اللفظ سبة ، ولكنه استحال على مر الزمن إلى مديح ، إلى عكس على طريقة مبتكرة في الأسلوب يعجز الآخرون عن محاكاتها ، يقول « سانت بيث » : « إن إطلاق اسم ماريغو على نوع معين دليل على أنه أصغر ونجح » . . . ما شكل هذا النوع الملعن ؟ ! كان الكلاسيكيون يفرطون في استعمال الفقرات الطويلة و « المونولوج » الأمر الذي يعرض العواطف عرضاً منهجياً وإن كان لا يلائم الواقع (ينساءل « لارومية » : هل يعقل أن ينتظر محب - ولا سيما محبة - حين يكون نهياً لعاطفة جامحة ريباً ينتهى محدثه من عرضه الطويل ؟ !) . . . أما الحوار عند ماريغو فيعود إلى حقيقة المحادثة . . . إنه حوار

متقطع . ولقد فوجئ المتفوجون في القرن الثامن عشر بأن هذا الحوار لا يتوقف كلية على العقدة في مسرحيات ماريغو كما كان الحال قبله . . . ويبدو أن كلمة ماريغودية تشير إلى أن شخصيات ماريغو لها عواطف بسيطة يعبرون عنها بطريقة « معقدة » . . . وما دام يقال إن « لاهارب » (La Harpe) هو أول من أطلق لفظ ماريغودية فلا بأس من أن نذكر مدلوله كما يراه ، يقول : « إنه أغرب مزيج بين « ميتافيزيقا » دقيقة ، وعبارات مبتذلة ، وعواطف معقدة ، وأمثلة عامية . . . » . والحقيقة أن ماريغو يعبر عن أفكار رقيقة ، « في دعاية لطيفة خضفة » ، وبأساليب تختلف باختلاف الشخصيات ، كل منها يلائم صاحبه من حيث المستوى الاجتماعي ودرجة الثقافة . وإن لوم ماريغو على جعله مثلاً فلاحاً أو خادماً يتحدث بالأسلوب الذي يناسبه ليذكر بالخطأ الذي وقع فيه - في القرن السابع عشر - « لابرويير » (La Bruyère) و « فينيلون » (Fénelon) حين تكلموا عن أسلوب مولير .

على أن الماريغودية أنصفت مع مر الزمن ، يقول « جول جانان » (Jules Janin) : « . . . ثم أدرك أن هذا الأسلوب صعب التقليد ، وأن ماريغو له هيئة محددة . . . وأن الشخص لكي يكتب مثله يجب أن يكون لديه مثل عقله وخياله ورقته . . . إذن فقد أنصف ذلك اللفظ « ماريغودية » ويقول « سانت بيث » : « . . . إن ماريغو له شكله المتميز الغريب في الواقع . . . ولكنه شكل يتعلق بواقع الطبيعة الإنسانية وحقيقتها ، وهذا يكفيه لكي يعيش . . . » .

وإذا انتقلنا من القرن التاسع عشر إلى النصف المتصرم من هذا القرن وجدنا « جان جيرودو » يضيف شيئاً إلى ذلك الإنصاف : يقول : « . . . من الذي وجد في أسلوبه زيفاً ؟ إن كلماته جديدة ورقيقة ، لأنها ترقى إلى مستوى منطق الصبوت (يقصد القلب)

ولأنها صوت العاطفتين اللتين التزمتا السكوت حتى الآن ، أى الكرامة والحياة ... » .

(٨)

على أن النقد لا ينصف ماريغو إنصافاً كاملاً إلا إذا أخضع دراسته له للمنهج الليكارتى : ينبغي أن يطرح جانباً جميع الآراء التى كونها عن هذا الكاتب المسرحى الفذ معاصروه أمثال « فولتير » و « جرم » و « مارمونتيل » و « كولييه » ، وأن يعكف على دراسة إنتاجه دراسة جدية ليحظى بانطباعات جديدة .

يقول « سانت بيث » إن ماريغو كصاحب نظرية وفيلسوف أعمق بكثير مما يُظن . . . ويقول « لانسون » (Lanson) : « إنتاج ماريغو فريد فى تاريخ مسرحنا ... » . بل إنه لإنتاج عالمى بفضل تحليله لمغامرات الحب تحليلاً يسر غور النفس البشرية فى جميع المصور ، من هنا لم يهرم ولم تبهت ألوان لوحاته ، شأنه فى ذلك شأن إنتاج موليير .

يمكن للأدب الفرنسى أن يعتبر نفسه لم يخسر شيئاً كبيراً إذا حذفت منه مثلاً تراجيديات فولتير ، ولكنه يصبح مبتوراً إذا فقد كوميديات ماريغو ! إنه يفقد تلك الماريغودية التى غدت - كما قلنا - علماً على فن فريد فى أصالته . أى مسرحية لكاتب غير ماريغو يمكن أن تعرض المسرح العالمى عن « لعبة الحب والمصادفة » مثلاً ؟ ...

ولقد كان القرن التاسع عشر موافياً فى مجموعة لنجم ماريغو . ومع ذلك فقد كان صعود هذا النجم بطيئاً فى النصف الأول من ذلك القرن ، سريعاً فى نصفه الثانى ، إذ لا يمكن أن يقال إن الرومانسيين عنوا بإنصاف ماريغو إنصافاً كاملاً بالرغم من أنهم كانوا

قد جلدوا منهج النقد ، وبالرغم من أن شاعراً كبيراً كوميسيه (Alfred de Musset) أعجب به بالغ الإعجاب ، وتأثر به تأثراً عميقاً يظهر بوضوح فى مسرحياته . . . ولولا أنه كان يمزج انطباعاته من شكسبير بانطباعاته من ماريغو ويضيف إلى هذا المزيج الكثير من طبيعته الشعرية لجاء إنتاجه المسرحى تقليداً رديئاً للماريغودية . إنه إذن - على العكس - يكرم هذه الماريغودية بتجديدها .

ويتقدم العصر ، ويصبح النصف الثانى من القرن أكثر تأثراً بماريغو على يد كل من « هنرى ميلاك » (Henri Meilhac) و « لودوفيك هاليفى » (Ludovic Halévy) اللذين يفسحان المجال لتحليل العواطف الإنسانية .

ويعبر مجد ماريغو الحدود الفرنسية : منذ عام ١٨٥٠ و « جوته » لا يكف عن تقرير هذا الكاتب . ومسرح « ماريه » ببروكسل يعرض الواحدة تلو الأخرى من كوميدياته . . . ومسرح « كومبانيون » (Les Compagnons) بجنوثيريال يقدم للجمهور الكندى « لعبة الحب والمصادفة » .

ولعل عام ١٨٨٠ بمثابة حدث هام فى تاريخ ماريغو : فى ذلك العام قررت الأكاديمية الفرنسية ماريغو موضوعاً لجائزة البلاغة ، الأمر الذى أتاح ظهور دراسات عديدة عنه ، وليس ذلك بكثير على كاتب يقول عنه « تراهارد » (Trahard) إن الحساسية دخلت مع أعماله القرن الثامن عشر ، ويقول « سانت بيث » إن من النادر اكتشاف أو اختراع شىء فى هذا العالم الذى طالما نقب فيه ! ولقد أضاف ماريغو شيئاً إلى ما كان معروفاً . . . إنه وضع فى أيدينا مخططاً خفياً دقيقاً لنقود به أنفسنا فى تيه الزهو النسائى .

حياة الحيوان الكبرى للدميرى

بمستلم
الدكتور محمد رشاد الطوبى
الأستاذ بكلية العلوم بجامعة القاهرة

مقدمة

لأول مرة عام ١٢٧٥ هجرية في مطبعة بولاق بالقاهرة ،
كما ترجم إلى عدد من اللغات الأوروبية .

أما مؤلفه « كمال الدين الدميرى » فقد ولد في مصر
عام ٧٥٠ هجرية (١٣٤٩ ميلادية) وتوفي عام ٨٠٨
هجرية (١٤٠٥ ميلادية) ، وسمى الدميرى نسبة إلى
« الدميرة » وهى إحدى القرى المصرية ، وقد تلقى
علومه الدينية فى الأزهر واستمر مثابراً على القراءة
والبحث والتحصيل حتى أصبح من أئمة العلماء فى هذه
الجامعة العتيقة ، وكان الدميرى على جانب كبير من
العلم والمعرفة ، إذ يجتر كتابه الخالد « حياة الحيوان
الكبرى » مزجاً طريفاً منقطع النظير من العلم والأدب
والتاريخ والفقه والحديث والقصص ، كما أن
الاستدلالات الكثيرة التى لا تخلو منها صفحة من
صفحات الكتاب تدل بما لا يدع مجالاً للشك على كثرة
بحوثه وسعة اطلاعه ، وعلى أنه كان حجة فى كثير من
العلوم الدينية والدنيوية .

ترتيب الكتاب

لقد قام الدميرى بترتيب الحيوانات التى تناولها فى
كتابه بالشرح والإيضاح ترتيباً أبجدياً على طريقة

لقد كانت الأمة العربية من أوائل الأمم التى
ضربت بسهم وافر فى مختلف ألوان المعرفة البشرية ،
فكانت كتابات أبنائها فى العلم والأدب والدين والفن من
أروع الكتابات التى سجلها التاريخ ، وكانت لهم فى
مختلف أنواع العلوم كالرياضيات والفلك والطب
والكيمياء والنبات والحيوان جولات صادقة نتضج
أصالتها من غنفلاتهم العلمية العديدة التى تزدان بها
مكتبات الشرق والغرب ، والواقع أن التراث العلمى
العربى سواء كان فى صورة مطبوعات أو مخطوطات
يحتاج إلى كثير من الدراسة والتعليق لإحفاقاً للحق ودحضاً
لآفراءات المفرضين الذين ينكرون على العرب دورهم
الكبير فى تقدم الحضارة الإنسانية .

ونحن إذ نقدم اليوم بعضاً من هذا التراث العلمى
مختلاً فى كتاب « حياة الحيوان الكبرى » إنما نظهر فى
وضوح وجلاء أن الكتاب العربى لم يتركوا باباً من
أبواب المعرفة دون أن يطرقيه فى قوة وعزم ، فقد
كتب هذا المؤلف الضخم الذى يقع فى جزئين يحتويان
على ٦٩٦ صفحة منذ ستة قرون مضت من الزمان ،
وهو تاريخ لم يكن فيه لعلم الحيوان وجود ، وقد طبع

المعاجم ، فكان الأسد وهو ملك الغاب أولها في حرف الألف واليعسوب وهو ملك النحل (١) آخرها في حرف الباء ، وبين هذا وذاك تتوالى الحيوانات واحداً بعد الآخر في ترتيب أبجدي يجعل مهمة القارئ سهلة ميسورة عندما يرغب في البحث والاطلاع ، والواقع أن الديميري كتب لكل واحد من هذه الحيوانات مادة مستقلة تحتوي على جميع المعلومات التي تتعلق به والتي كانت شائعة في ذلك الوقت ، وتصل المواد في مجموعها إلى ١٠٦٩ مادة ، وليست جميع هذه المواد على درجة واحدة من الإيضاح والتفصيل ، فالبعض منها وهو ما يتعلق بالحيوانات المشهورة المألوفة يصل إلى عدة صفحات ، بينما لا يزيد ما كتب عن الحيوانات الغريبة أو المشكوك فيها عن سطر أو سطرين ، فقد كتب الديميري مثلاً عن الأسد ١١ صفحة وعن الذئب ٦ صفحات وعن الجمل ٥ صفحات ، بينما لم يتجاوز ما كتبه عن (العومة) أو (الشران) سطرًا واحداً ، فقد وصف الشران مثلاً بأنه « شبيه بالبعوض يغشي وجوه الناس » ، انتهى .

ولو قمنا بتحليل هذه المقالات التي تزيد عن الألف تحليلاً أكاديمياً لوجدنا أن الحيوانات التي يحتوي عليها الكتاب أقل من هذا العدد بكثير ، ويرجع ذلك إلى أربعة أسباب وهي :

أولاً : وجود كثير من المترادفات لأسماء بعض الأنواع كالأسد والذئب وغيرهما . فبالأسد مثلاً خمس عشرة اسم وصفة عند العرب . ولم يفرد الديميري بطبيعة الحال مادة واحدة لكل من هذه الأسماء بل انتقى منها أشهرها وأعمها ، فتكلم في مواد مختلفة عن الأسد والسبع والليث والضرغام والغضبب والغضوف ، كما تكلم عن الذئب في مواد مختلفة لأشهر أسمائه المترادفة كالغطلس والعساس والمخاطف والأوس والمرحان والأطلس والعلمس ،

(١) كان القدمون جميعاً يظنون أن النحل ملكاً لا ملكة كما هو معروف في الوقت الحاضر .

وللجمل عند الإعرابي منزلة خاصة فهو رفيقه في الأسفار الطويلة خلال مجاهل الصحراء ومسالكها ، كما يفتدى بألبانه ولحومه ويتدثر بصوفه ويتنعل بجملته ، ولذلك فقد عالج الديميري في أكثر من مادة منها الجمل والإبل والبخت والعيس والبعير .

ثانياً : وجود أسماء مختلفة لكل من الذكر أو الأنثى في النوع الواحد . ففي بعض الأسماء كالأرنب والعقاب يستخدم الاسم لكل من الذكر والأنثى على السواء ويكون التمييز بينهما باسم الإشارة فنقول هذا الأرنب وهذه الأرنب أو هذا العقاب وهذه العقاب وهكذا ، والكثير الأعم هو استخدام نفس الاسم لكل من الذكر والأنثى بعد إضافة تاء التأنيث للتمييز بينهما مثل فهد وفهدة وصقر وصقرة وشعل وشعلبة وضفدع وضفدعة . الخ . ويكون الكلام في مثل هذه الحالات السابقة تحت مادة واحدة لكل حيوان واحد تشمل الذكر والأنثى معاً . ولكن هناك حالات أخرى يفرد فيها الذكر أو الأنثى باسم خاص قاصر عليه ، ومثال ذلك « الظليم » وهو ذكر النعام و « الديك » ذكر الدجاج و « الذبيخ » ذكر الضباع و « البخاخ » هو الذئب الذكر ، وكذلك تطلق « الناقة » على أنثى الإبل و « العيساء » على أنثى الجراد و « اللبوة » على أنثى الأسد ، ويحتوي معجم الديميري عندئذ على مادتين منفصلتين إحداهما للأنثى والأخرى للذكر ، فزيد بذلك عدد الحيوانات التي يتناولها الكتاب زيادة مفتعلة مما لا يشاهد في المراجع الحديثة لعلم الحيوان . ففي هذه المراجع يكون الوصف للنوع مع توضيح الفوارق التشريحية أو الطبائية بين كل من الشقين (الذكر والأنثى) . ولعل للديميري عذره الواضح في اتباع هذا الأسلوب نظراً لأنه قام بترتيب مادته العلمية على طريقة المعاجم في زمن لم يكن فيه لعلم التصنيف أي وجود على الإطلاق .

ثالثاً : وجود أسماء خاصة بالأبناء تختلف عن أسماء الآباء . فمن المؤلف أيضاً أن تكون هناك أسماء خاصة

وكذلك المميزات الواضحة التي ينفرد بها عن بقية الأنواع، ثم يتطرق بعد ذلك إلى ذكر العادات والصفات والطباع وخصوصاً ما يتعلق منها بالغذاء أو السلوك أو التكاثر، وكذلك الأماكن التي يعيش فيها أو يتردد عليها والأوقات التي يخرج فيها من مخبئه في ظلام الليل أو في وضوح النهار، ولا يفوته ذكر السلالات المختلفة إن وجدت.

ويأتي بعد ذلك بحث طريف عن شرعية قتل هذا الحيوان (إن كان من الحيوانات المؤذبة) أو تحريم هذا القتل، وكذلك تحليل تناوله كغذاء أو تحريم هذا التناول، وكل ذلك مدعم بالآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية أو أقوال الأئمة والفقهاء، وتحتوي المادة عادة على كثير من الأشعار التي تتعلق بهذا الحيوان أو القصص التي تروى عنه أو الأمثال التي قيلت فيه.

وتختتم المادة عادة بذكر الفوائد الطبية التي تتعلق بالحيوان نفسه أو ببعض الأجزاء فيه، فقد كان الأقدمون جميعاً يعتقدون في مثل هذه الصفات التي تستمد من مختلف أنواع النبات والحيوان، وتحتوي الكتب الطبية القديمة - الأوروبية منها أو العربية - على مئات من هذه الصفات التي كانت تستخدم في علاج معظم الأمراض. وكثيراً ما كانت المادة تنتهي بعد ذلك بتفسير الأحلام التي يشاهد الإنسان خلالها بعض هذه الحيوانات حيث يختلف التفسير تبعاً للطريقة التي يشاهد بها في المنام.

ويحتوي الكتاب كما ذكرنا سابقاً على عدة مئات من مختلف أنواع الحيوانات التي رتبت ترتيباً أبجدياً مما ييسر على القارئ طريق البحث والاطلاع، ولكن لا يسعنا عند استعراض هذا العدد الكبير من الحيوانات إلا أن تتبع الطريقة التصنيفية الحديثة التي تلزمنا بوضعها في مجموعات متشابهة متناسقة، وتنقسم الحيوانات على اختلاف أنواعها طبقاً لهذا التصنيف إلى قسمين رئيسيين وهما:

بصغار الحيوانات ومنها على سبيل المثال «الشبل» وهو ولد الأسد و«القطريرف» فرخ البازي و«الثلج» فرخ العقاب و«الغضيض» ولد البقرة الوحشية و«الفصيل» ولد الناقة و«الحسل» ولد الضب، ولذلك كانت كنيته «أبو حسل»، والضب حيوان مشهور في بلاد العرب حيث يستطيعون أكله، وهو من الزواحف التي تعيش في الصحراء، كالورل والحردون وغيرهما، ولكنه يختلف عن جميع الزواحف الأخرى في أنه لا يتغذى إلا على الأعشاب، وهو يباع هناك في الأسواق كما تباع الدواجن والأغنام، وفيه قيل المثل العربي المشهور «أعقد من ذنب الضب» نظراً لأن في ذيله عقداً كثيرة.

رابعاً: وجود اختلاف في التسمية بين بلد وآخر. ومثال ذلك أن الطيور البحرية التي تعيش بالقرب من شواطئ البحار يطلق عليها في مصر اسم «النورس» تسمى «زنج الماء» في بلاد العرب، كما أن «البعوض» في مصر وبلاد العرب يطلق عليه اسم «القرقس» في العراق والشام، وما يعرف في مصر باسم «البجع» يقال له «الحوصل» في بلاد العرب وهكذا. وقد كتب الدميري مادة مستقلة لكل اسم من هذه الأسماء تعميماً للمائدة.

طريقة الوصف

كانت معالجة الدميري للمواد التي تحتوي عليها الكتاب فريدة في نوعها، وكانت تسير في معظم الحالات على وتيرة واحدة منظمه وخصوصاً في تلك المواد التي كتب عنها بالتفصيل، فإذا استعرضنا واحدة من هذه المواد النموذجية المطولة لوجدنا أنها تبدأ عادة بالتعريف باسم الحيوان وكيفية اشتقاق هذا الاسم، ثم استعراض للمفرد والجمع في مختلف صورته وكذلك المذكر والمؤنث والمترادفات إن وجدت، ويأتي بعد ذلك وصف الحيوان من حيث الشكل واللون والحجم

١ - الحيوانات الفقارية (الفقاريات) وهى التى يوجد فى ظهر كل منها عمود فقارى يتركب من عدد من الفقرات ، ويحتوى هذا القسم على معظم الحيوانات ذات الصلة الوثيقة بالإنسان ، وأهم أقسامه الأسماك والبرمائيات والزواحف والطيور والثدييات .

٢ - الحيوانات اللافقارية (اللافقاريات) وهى التى لا تحتوى أجسامها على أعمدة فقارية بل يوجد لكل منها عادة نوع أو آخر من المياكل الصلبة للمحافظة على أنسجتها الجسدية اللينة . وهى تنقسم بدورها إلى عدة أقسام نذكر منها الأسفنجيات والجوفعويات (ومنها المرجانيات) والديدان المقاطعة والديدان الأسطوانية والديدان الحلقية والمفصليات (ومنها الحشرات وغيرها) والرخويات (ومنها القواقع والأصداف) والجلد شوكيات (ومنها نجوم البحر وغيرها) .

الحيوانات الفقارية

كان الأقدمون جميعاً أكثر معرفة بهذه الحيوانات من غيرها ، وذلك لأنها كبيرة الحجم فى معظم الحالات كما أنها أكثر اتصالاً بالإنسان فى حياته اليومية ، ولهذا السبب نرى أن اللميرى لم يشذ عن بقية المؤلفين القدماء من هذه الناحية ، فهو يخصص الجزء الأكبر من كتابه لهذه الحيوانات التى عرف عنها الإنسان الشيء الكثير نسبياً فى مثل هذا الزمن القديم ، ولم تعالج الحيوانات الفقارية نفسها على نمط واحد من حيث الكثرة أو القلة وكذلك من حيث الإفاضة أو الاختصار ، فالطيور والثدييات التى تحتوى عليها الكتاب أكثر عدداً من الأسماك والبرمائيات والزواحف ، كما أن المواد التى كتبت عنها أكثر عمقاً وأدق فى تفصيلاتها مما كتب عن غيرها من الفقاريات ، وتلك أيضاً ظاهرة أخرى فى معظم المؤلفات القديمة التى كانت تعطى للطيور والثدييات الأهمية القصوى بين مختلف أنواع الحيوان .

وقد وصف اللميرى أنواعاً كثيرة من الأسماك التى تعيش فى الأنهار أو فى البحار ، ولكنه بطبيعة الحال لم يفرق بين الأسماك الغضروفية والعظمية ، وهو ما لم يكن معروفاً فى ذلك الوقت ، ومن الأسماك التى وصفها القرش والكوسج والمنشار والمنارة والبطس والانكليس (ثعبان السمك) والشبوط والصبر والقوق والخرشقا (البلطى) والخطاف (السمك الطائر) ، ولكن فى عديد من الحالات لم يتعد الوصف بضع كلمات لا تؤدى إلى التعرف على هذه الأسماك ، ومثال ذلك :

- البياح : ضرب من السمك .
- الجواف : ضرب من السمك وليس من جيده .
- الحساس : جنس من السمك صغار وهو الهف .
- الشم : ضرب من السمك .
- الخلمل : ضرب من السمك .

وبالكتاب نقص واضح فى البرمائيات فلم يتناول منها سوى الضفدع والعلاجوم (ذكر الضفادع) والضفدع الصغير .

ولكنه على العكس من ذلك يحتوى على كثير من الزواحف التى تنتمى إلى مختلف أقسامها الرئيسية المعاصرة ومنها التماسيح والسلحفاة البرية والبحرية والسحالي مثل الضب والحرباء والسقنور والحردون والورل والوزغة (البرص) والثعابين ومنها الحريرش والأربد والأرثم والأصلة والحارية والنساسة والأفعى (الحبة) وتحتل الطيور منزلة ممتازة فى معجم اللميرى ، ولا عجب فى ذلك فقد ألفها الناس منذ قدم الزمن ، فاستأنسوا البعض منها لامتخاذ غذاء لم أو لاستخدامه فى أغراض الزينة والتسلية ، وكان العرب من أسبق الأمم التى اهتمت بدراسة الطيور وملاحظتها والتعرف على خصائصها وطبائعها ، ولذلك نجد لها كثيراً من الذكر فى مخطوطاتهم وأشعارهم ، وقد استعرض اللميرى كل ما عرفه العرب عن الطيور المنزلية أو البرية استعراضاً

منها بطير في الهواء كالخفافيش (الوطايط) أو يسبح في الماء كالحياتان والدلافين أو يعيش فوق الأشجار كالقردة وغيرها ، وللاثنى في جميع هذه الحيوانات أئداء تنج الألبان التي تنفذ عليها صغارها .

ويحتوي الكتاب على قائمة طويلة من الثدييات التي وصفها الدميري بطريقة الشائقة مستعرضاً أهم الصفات والطباع التي يحتاج إليها القارئ للتعرف عليها أو الإحاطة بمزاياها ، ومن أهم هذه الحيوانات وأشهرها الأسد والفيل والفهد والثعلب والضبغ وابن آوى والفيل والذئب والزرافة والحمار الوحشي وفرس البحر والنمس والنسناس والقنفذ والسنجاب والبرقع والفأر والخلد والفك والكلب والحمر والخفاش وكذلك الإبل والخيول والبغال والحمر والضأن والمز والجواميس والبقرة الأهلى والبقرة الوحشي (المها والأيل واليحمور والنيئل) والأرانب والغزلان ، ومن الثدييات البحرية الحوت (ويسمى النون أيضاً) والبال (حوت العنبر) والبار (حوت أبيض) والفاطوس (حوت الحيفس) والقندس (كلب الماء) والنخس (الدلفين) وبنات الماء (عرانس البحر) . ومن الطريف أن نجد في كتاب الدميري وصفاً لبنات الماء يكاد يكون نموذجاً لكل ما كتب عنها في كتابات الأقدمين ، فقد وصفها الملاحون القدماء ، وتناقلوا عنها كثيراً من القصص والروايات التي وجدت سييلها إلى مختلف الكتب القديمة لإفرنجية كانت أو عربية ، أما الذكور من هذه المخلوقات فقد وصفها الدميري في مادة «إنسان الماء» .

ويفرد الدميري أربع مواد مختلفة للكلام عن بني الإنسان وهي «الإنسان» و«الإنس» و«البشر» و«الناس» ، فهو يتكلم عن الإنسان كنوع من الأنواع المدينة للحيوانات التي خلقها الله سبحانه وتعالى ، وبذلك يدخل الدميري في زمرة العلماء المحدثين الذين لا يختلفون عنه في هذا الرأي بل يساندونه بالأدلة

شائقة ، ولما كان من غير المستطاع أن نقدم هنا قائمة كاملة بهذه الطيور فإنا نقدم في هذا المجال أهم هذه الطيور وأكثرها شيوعاً ، وتلك هي الدجاج والبط والأوز والمام والحمام والقطا والقارى والحجل والحبارى والحدأة (جمع حدأة) والصقور والنسور والعقبان والبوم والبوه والبلابل والبراقش والنعام والبيغاوات والبلشون (مالك الحزين) والهرمان والتم والتدرج والنورس والحوصل (البجع) وغيرها .

وهناك أيضاً «طيور الصيد» التي شغف بها العرب كثيراً ولا يزالون ، فهم يقومون الآن بتربيتها وإطعامها والعناية بها عناية كبيرة ، كما يدربونها على الصيد ليحصلوا من صيدها على غذاء شهي من لحوم الطيور والحيوانات الأخرى كالأرانب البرية والغزلان وغيرها ، ومن أشهر طيور الصيد عند العرب الصقر والشاهين والهازي والباشق والزرق والبيدق ، وهي جميعاً من جوارح الطير التي يطلقون عليها أحياناً اسم السباع أو الكواسر ، وهي تمتاز بسرعة الطيران وقدرتها على الصيد والفنص ، فتتقض في سرعة خاطفة على الطيور الأخرى كالأصافير والمام والحمام والقطا والقارى والدراج وغيرها ، فإذا وقعت على صيد من هذه الطيور حملته بمخالها القوة وهادت به إلى صاحبها ، ثم تنطلق بعد ذلك سعياً وراء صيد جديد وهكذا ، ويعتبر البازي من أحب هذه الطيور إلى العرب ، فهو طائر قوى الجناح سريع الطيران ماهر في الصيد .

أما الثدييات فقد كتب عنها الدميري أكثر مما كتب لا من حيث عدد المواد فحسب بل من حيث الإفاضة والشرح أيضاً ، وإذا أردنا أن نقدم للقارئ تعريفاً مبسطاً للثدييات فهي «الحيوانات التي تلد وترضع صغارها» ، كما أن المصطلح نفسه يعني أنها «الحيوانات ذوات الأئداء» ، ومع أن الأغلبية العظمى منها تعيش على سطح الأرض كالإبل والأبقار والأغنام إلا أن البعض

كالخنفساء) والسوس والعتة ، وهناك إلى جانب الحشرات قليل من المفصليات الأخرى كالعنكبوت والعقرب والقراد والحلم (القراد العظيم) والسرطان وغيرها .

أما الديدان - ولها الآن أهمية قصوى في عالم اللافقاريات وخصوصاً الديدان الطفيلية - فلم يكن لها تحديد واضح في معجم اللميري ، كما لم يكن لها مثل هذا التحديد في أي مؤلف آخر يرجع إلى هذا التاريخ ، ولذلك يذكر اللميري أن «الدود أنواع كثيرة يدخل فيها الأساريع (ديدان البقول) والحلم والأرضة ودود الخمل والزبل ودود الفاكهة ودود القز والدود الأخضر الذي يوجد في شجر الصنوبر ودود البطن» ، ومن ذلك نرى أن هناك خطأ واضحاً بين الديدان الحقيقية ويرقانات الحشرات (وهي دودية الشكل) ، بل بينها وبين بعض المفصليات الأخرى بخلاف الحشرات . أما العلق (وهو من الديدان الحلقية) فقد حدده اللميري تحديداً واضحاً حيث وصفه بأنه «دود أسود وأحمر يكون بالماء» ، يعلق بالبدن ويمص الدم ، وهو من أدوية الحلق والأورام الدموية لامتصاصه الدم الغالب على الإنسان . وهناك من اللافقاريات الأخرى بعض الحيوانات الرخوية ومنها الودع والحلزون والدينليس (حمار صغير يوكل) والصدف (غلاف اللؤلؤ) .

نماذج من الوصف والتعصص

كتب اللميري في وصف الخمل ما يلي :

الخمل معروف ، الواحدة غملة والجمع غمال ، وأرض غملة ذات غل ، وطعام منمول إذا أصابه الخمل ، والغملة بالضم الغيمة ، وسميت الغملة غملة لأنها غلظت وهو كثرة حركتها وقلة قوائمها ، والخمل عظم الحيلة في طلب الرزق ، فإذا وجد شيئاً أنذر الباقي ليأتوا إليه ، ويقال إنما يفعل ذلك منها رؤسائها ، ومن طبعه أنه يحتكر

والبراهين ، فالإنسان في الواقع «حيوان ثلبي» ينتمي إلى نوع خاص يطلقون عليه الآن علماً أسم هو مو سيبينز (Homo sapiens) ، ومن الغريب أن اللميري قد حدد الإنسان تحديداً علمياً دقيقاً فوصفه بأنه «نوع العالم» ، وليس هناك ما هو أبلغ من هذا الوصف ولا أدعى للرؤية والتفكير ، فالإنسان المعاصر في جميع الأقطار والبلدان من نوع واحد له من الصفات التشريحية والفسولوجية ما يميزه غاية التمييز عن بقية الأنواع الحيوانية الأخرى ، وهو ما تشير إليه الآية القرآنية الكريمة «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم» ، أما الصفات الظاهرية كالشكل أو اللون أو الحجم فهي صفات عديمة الأهمية لا يمكن أن تتخذ أساساً علمياً للتمييز بين إنسان وإنسان ، وهو ما يهدم آراء المتعصبين من دعاة «التفرقة العنصرية» ، تلك الآراء التي شيدت على التعصب المقيت والتي ليس لها أي أساس علمي تستند إليه .

الحيوانات اللافقارية

لم يكن لهذه الحيوانات نصيب في معجم اللميري يعادل ما اختص به الحيوانات الفقارية ، ومع ذلك فهو يحتوي على عدة أنواع لللافقاريات وخصوصاً ما كان منها على علاقة وطيدة بالإنسان كالحشرات ، والواقع أن العرب قد عرفوا معظم الحشرات الألفة وكانوا على بينة من صفاتها وطبائعها ، ولذلك يحتوي معجم اللميري على كثير من الوصف والإيضاح لمثل هذه الحشرات التي نذكر منها على سبيل المثال الذباب والبعوض (الناموس) والقمل والبق والبراغيث والجراد والجنادب (ضرب من الجراد) والعصارى (نوع من الجراد) والخمل والذر (الخمل الأحمر الصغير) والنحل والزناير ، وكذلك العرصر (العصرار) والجندجد (صرار الليل) والجعل (الجران) والخنفساء والدعسوقة (دويبة

قوته من زمن الصيف لزمن الشتاء ، وله في الاحتكار من الحبل ما أنه إذا احتكر ما يخاف إنباته قسمه نصفين وإذا خاف العفن على الحب أخرجه إلى ظاهر الأرض ونشره ، وأكثر ما يفعل ذلك ليلاً في ضوء القمر ، والنمل شديد الشم ، ومن أسباب هلاكه نبات أجنته ، فإذا صار النمل كذلك أخذت العصافير ، لأنها تمسدها في حال طيرانها . وهو يحفر قريته بقوائمه وهي ست ، فإذا حفرها جعل فيها تعاريج لئلا يجرى إليها ماء المطر ، وربما اتخذ قرية فوق قرية بسبب ذلك ، وإنما يفعل ذلك خوفاً على ما يلدخره من البلل ، وليس في الحيوان ما يحمل ضعف بدنه مراراً غيره ، ولا يكون عمره أكثر من سنة ، ومن عجائبه اتخذ القرية تحت الأرض ، وفيها منازل ودهاليز وغرف وطبقات معلقة بملوئها حبوباً وذخائر للشتاء . ومنه ما يسمى « النر الفارسي » وهو من النمل بمنزلة الزنابير من النحل ، ومنه أيضاً ما يسمى « بنمل الأسد » لأن مقدمه يشبه وجه الأسد وموخره يشبه النمل .

وكان مما كتبه عن الخفافش ما يأتي :

الخفافش واحد الخفافيش التي تطير في الليل ، وهو غريب الشكل والوصف ، والخفش صغر العين وضيق البصر ، قال البطليموس الخفافش له أربعة أسماء خفافش وخشاف وخطاف ووطواط ، وقال قوم الخفافش الصغير والوطواط الكبير ، وهو لا يبصر في ضوء القمر ولا في ضوء النهار ، ولما كان لا يبصر نهراً الشمس الذي لا يكون فيه ظلمة ولا ضوء . وهو قريب غروب الشمس لأنه وقت هيجان البعوض ، فإن البعوض يخرج ذلك الوقت يطلب قوته وهو دماء الحيوان . والخفافش يخرج طالباً للطعم ، فيقع طالب رزق على طالب رزق ، فسبحان الحكيم ، والخفافش ليس هو من الطير في شيء . فإنه ذو أذنين وأستان وخصيتين ومقار ، ويحيض ويظهر ، ويبول كما تبول

ذوات الأربع ، ويرضع ولده ، ولا ريش له ، وهو شديد الطيران سريع القلب ، يقتات البعوض والذباب وبعض القواكه ، وهو مع ذلك موصوف بطول العمر فيقال إنه أطول عمراً من النسر ومن حمار الوحش ، وتلد أنثاه ما بين ثلاثة أفراخ وسبعة ، وليس في الحيوان ما يحمل ولده غيره والقرود والإنسان ، ويحمله تحت جناحه وربما قبض عليه بفيه ، وذلك من حنوه وإشفاقه عليه ، وربما أريضت الأنثى ولدعا وهي طائفة .

وهالك قصة طريقة من القصص العجيبة التي يحتوي عليها الكتاب ، وهي من النوع الذي يروى على ألسنة الحيوانات :

« قالوا إن الأرنب التقطت ثمرة فاختلسها الثعلب فأكلها فانطلقا مختصمان إلى الضب (وكنيته أبو حسل)

فقال الأرنب : يا أبا حسل

قال : سمعنا دعوت

قالت : أتيناك لنختصم إليك :

قال : عادلاً حكيماً .

قالت : فإخرج إلينا .

قال : في بيته يؤتى الحكم .

قالت : إني وجدت ثمرة .

قال : حلوة فكلها .

قالت : فاختلسها الثعلب .

قال : لنفسه بفي الخير .

قالت : فطعمته .

قال : بحقك أخذت .

قالت : فطعمني .

قال : حر انتصر لنفسه .

قالت : فاقض بيننا .

قال : قد قضيت .

فذهبت أقواله كلها أمثالا .

نماذج من الشعر

لم يقتصر الشعر العربي على التشبيب والغزل ، أو الحنين إلى الديار والأطلال ، أو المديح للحكام والأمراء أو التغني بمحاسن الطبيعة وما بها من بديع الخلق وآيات الجمال ، أو التفاخر بالأنساب وكرم الخصال كالشجاعة والجلود وغيرها ، أو الرثاء الذي كان يتبارى فيه أعظم الشعراء أو غير ذلك من ضروب الشعر التي لا تقع تحت حصر ، بل تعداها إلى وصف مختلف أنواع الحيوان التي عرفها الأعرابي في الصحراء أو شاهدها في المدائن والأمصار ، ومن هذه الأشعار ما يصف الحيوان أو يسجل شيئاً من عاداته وطبائعه . وقد استشهد الهميري بطائفة كبيرة من هذه الأشعار التي تزدان بها معظم صفحات الكتاب ، ونحن نقطف البعض منها فيما يلي :

وكم طيب يفوح ولا كسك

وكم طير يطير ولا كباذ

وفيه الإشارة واضحة إلى سرعة طيران البازي .

بغات الطير أكثرها فراخا

وأم الصقر مقلات نزور

ومنه يستدل على أن الحيوانات عديدة الفائدة تكون كثيرة النتائج .

وبلبل الدوح فصيح على الـ

أبكة والشحرور تمتام

ويدل على تقدير الشعراء لأصوات البلابل وتغريدها .

لا تحقرن صغيراً في عداوته

إن البعوضة تدعى مقلة الأسد

وهو يعبر عن لسع البعوض وامتصاصه للدماء

مختلف أنواع الحيوان .

من استنام إلى الأشرار نام وفي

قميصه منهم صل وثعبان

وفيه يضع الشاعر الأشرار من الناس في مرتبة الأفاعي والعباب .

وإذا امرؤ لسعته أفعى مرة

تركته حين يجر حبل يفرق

وهو يعبر عن خشية الأعرااب من لسع الأفاعي وخطورتها .

يا قصر جمع فيه الشوم واللوم

منى يعيش في أركانك اليوم

يوم يعيش فيك اليوم من فرحى

أكون أول ما ينعبك مرغوم

وقد كتب هذا الشعر أعرابي جائع على قصر المأمون

يعبر فيه عن حقه على الترف الموجود بداخل هذا القصر وهو لا يجد ما يتلذذ به من القوت الضروري .

وتجنب الأسود ورود ماء

إذا كان الكلاب ولعن فيه

وهو عن تعفف الأسد وعدم اقترابه من فرائس

غيره .

تعلو الذئب على من لا كلاب له

وتبقى مريض المستأسد الضارى

وفيه دلالة على جبن الذئب وخشها .

هذا هو معجم الهميري الذي كتبه مؤلفه منذ

ما يقرب من خمسة قرون شاهد حق وعدل على ما كان

يمتاز به كتابنا الأقدمون من الدقة والإجادة في مختلف

ألوان العلم والمعرفة ، وذلك في وقت كان ينتشر فيه

الجهل في معظم البلاد الأوروبية ، وهو بعض من تراثنا

القديم الغابر الذي أفاد الحضارة البشرية في عديد من

الميادين ، ولا يسعنا ونحن في هذه الفترة الحاسمة من

تاريخ الأمة العربية إلا أن نبث مثل هذا التراث المحيد

ليكون حافزاً على الإسهام بنصيب أوفر في التقدم العلمي

العالمى الذي يتطور في الوقت الحاضر تطوراً مذهلاً ،

إذ لا بد لنا مع الركب من أن نسير .

المجموعة اللاهوتية المقديس توما الأكويني

بمقام
الدكتور زكريا إبراهيم

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة

١ - مقدمة عامة

قبل أن أصحاب المذاهب الفلسفية الكبرى في تاريخ الفكر الأوروبي ثلاثة : أرسطو في العصور القديمة ، والقديس توما الأكويني في العصور الوسطى ، وهيجل في العصور الحديثة . وكل واحد من هؤلاء العمالقة الثلاثة قد حاول أن يشهد للإنسان مسكناً كونياً يكفل له الأمن ، وبضمن له التحرر من كل إحساس ألم بالقلق . وهكذا كان مذهب أرسطو الكوني cosmologique ، ومذهب القديس توما اللاهوتي théologique ، ومذهب هيجل المنطقي logologique بمثابة محاولات ثلاث لوضع « نسق فكري » يزيل عن الإنسان شعوره بالغرابة ، ويحقق له ضرباً من الطمأنينة الروحية . وسنحاول - خلال عرضنا لمذهب القديس توما - أن نرى إلى أي حد نجح هذا المفكر المسيحي في بناء نسق فكري متكامل ، وجد فيه لإنسان العصور الوسطى كل ما كان يصبو إليه من إحساس بالأمن sécurité .

يبد أن قيمة القديس توما الأكويني لم تتوقف عند العصور الوسطى ، بل هي قد امتدت أيضاً إلى العصور الحديثة ، بدليل أننا نشهد اليوم في العالم الغربي حركات

توماوية جديدة néo-thomisme يحاول أصحابها الارتداد إلى نزع القديس توما الإنسانية المسيحية humanisme chrétien ، ويسعون جاهدين في سبيل حل مشكلات الإنسان الغربي المعاصر في ضوء الأصول العامة للفلسفة اللاهوتية التي وضع دعائمها القديس توما الأكويني . وهذا واحد من أنصار تلك الحركة - ألا وهو الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك ماريتان J. Maritain - يحدثنا عن أصالة موقف القديس توما الأكويني بين غيره من الفلاسفة ، فيقسم المذاهب الفلسفية الكبرى إلى مجموعتين : مجموعة يدخل فيها الفلاسفة الذين يقنسون العقل ، ويتوقفون عند الماهيات ، ويجتزئون بتأمل المعقولات في سماء التجريد ، دون أن يهتموا بالوجود الفعلي أو الحقيقة العينية ، وهؤلاء هم الفلاسفة الذين صرّتهم أنغام أفلاطون ، فلم يعرفوا العالم ، بل تصوروه كتاباً من الصور ، يقلبون صفحاته ، ظانين أنهم بذلك إنما يلتمسون الواقع ! وربما كان على رأس هذه الطائفة ، ديكرت ، وميلرانس ، وليبنس ، واسينوزا ، وهيجل . . . الخ . وأما المجموعة الثانية من المذاهب الفلسفية فهي تلك التي يندرج تحتها الفلاسفة المعارضون

(في فرنسا) والكاردينال مرسيه Mercier (في بلجيكا) والأستاذ بورك Bourke (في أمريكا) . وقد أصبح هناك كرمي خاص لفلسفة القديس توما بجامعة لوفان Louvain ببلجيكا ، كما تزايد الاهتمام بالدراسات التوماوية في الجامعات الأمريكية ، خصوصاً بعد نشر المؤلفات الكاملة للقديس توما الأكويني بنيويورك (سنة ١٩٤٨ - ١٩٤٩) في ٢٥ جزءاً ، تحت إشراف الأستاذ بورك (بجامعة تورنتو) .

٢ - حياة القديس توما وإنتاجه

ولد القديس توما بروكاسكا Roccasecca (بالقرب من نابولي) عام ١٢٢٥ من أسرة نبيلة : فقد كان ابن أخ لفريدريك بابروس ، وابن عم لهنري السادس وفريدريك الثاني . وحينما بلغ من العمر خمس سنوات أرسل إلى دير مون كاسين Mont-Cassin الذي كان يشرف عليه عمه ، فظل يدرس فيه تسع سنوات ، إلى أن بلغ من العمر أربعة عشر عاماً ، فالتحق بجامعة نابولي (التي كان لفريدريك الثاني قد أنشأها في يولييه ١٢٢٤) ، وبقي بها حتى عام ١٢٤٤ . وعلى الرغم من معارضة والده ، فقد عزم القديس توما على الانضمام إلى سلك النظام الدومينيكي l'ordre des Dominicains ، ومن ثم فقد سافر في نهاية شهر أبريل سنة ١٢٤٤ إلى باريس للدراسة بجامعة فيها . وهناك تعلم توما على القديس ألبير الكبير Albert le Grand ثلاث سنوات (من ١٢٤٥-١٢٤٨) ، إلى أن عهد إلى ألبير الكبير بتأسيس معهد ديني Studium generale بمدينة كولونيا Cologne ، فاصطحبه في هذه المهمة توما الأكويني ، وبقي معه هناك حتى عام ١٢٥٢ . ثم لم يلبث توما الأكويني أن عاد إلى جامعة باريس في صيف عام ١٢٥٢ ، حيث عهد إليه بالتدريس في جامعتها سنة ١٢٥٦ ، فبقي بها حتى شهر يولييه عام ١٢٥٩ .

للأفلاطونية من أمثال شوبنهاور ونيتشة وغيرهم ، ممن أرادوا العمل على تمزيق «كتاب العصور» ، فلم يلبثوا أن حطموا الفلسفة ، وهدموا العقل نفسه ! وليس من شك في أن تحطيم المثالية لا يعني بالضرورة الوصول إلى الواقعية : فإن تشويه العقل لا يكشف حتماً عن أعماق الحياة الإنسانية ، بل هو قد يؤدي أيضاً إلى تشويه معالم الوجود البشري . وبين هؤلاء وأولئك يجي القديس توما الأكويني - فيما يقول جاك ماريتان - فيحترم العقل ، ويراعي المنطق ، ولكنه يحاول في الوقت نفسه أن يقدر الحياة الإنسانية ، وأن يتفقد إلى أعماق الوجود البشري . ومن هنا فلنأخذ نراه يعض دائماً من العقل existence إلى الوجود l'intelligence نفسه . ولئن كان القديس توما الأكويني قد اشتهر بنزعة العلمية الكلاسيكية ، وروحه المنطقية الصارمة ، وميله إلى الجدل والمناقشة ، إلا أننا لا نجدته ينظر إلى الوجود على أنه «كتاب من الصور» ، بل هو ينظر إليه على أنه سماء حقيقية وأرض حقيقية ، فيمضي إلى الكشف عما فيه من «أشياء» تفوق كل ما في مذاهب صانعي الفلسفات من «أفكار» ! وليست «المجموعة اللاهوتية» سوى محاولة فلسفية ضخمة قام بها القديس توما الأكويني من أجل الكشف عن مكانة الإنسان في قلب الوجود ، بوصفه ذلك «المخلوق» الذي أضفى عليه الله نعمة العقل ، وجعل منه محور الكون .

وربما كان من المفارقات العجيبة أننا لا نكاد نجد اليوم بن فلاسفة القرن العشرين تلاميذ مخلصين لأرسطو أو أتباعاً حقيقيين لهيجل ، ولكننا نجد في أوروبا وأمريكا أنصاراً أوفياء للقديس توما الأكويني . ولئن كان أصحاب هذا الاتجاه يستلهمون روح القديس توما ، أكثر مما يرددون أقواله ، إلا أننا نلمح لديهم تأثراً واضحاً بتلك النزعة الإنسانية المسيحية التي أرسى قواعدها توما الأكويني في القرن الثالث عشر الميلادي . وربما كان أظهر أعلام هذه الحركة في الفكر الغربي المعاصر إيتين جيلسون E. Gilson وجاك ماريتان

(ب) شروح على كتاب ديونيسيوس الأريوباغي
المعروف: «الأسماء الإلهية» De Divinis Nominibus
(وقد كتبها سنة ١٢٦١).

(ج) شروح على «كتاب العقل» Liber de Causis
(الذي نجعل صاحبه)، وقد كتبها عام ١٢٦٨.
(د) شروح على كتب أرسطو المختلفة، كتبها
في الفترة ما بين سنة ١٢٦١ وسنة ١٢٧٢. ومن أهمها
شرح كتاب «الطبيعة»، وكتاب «ما بعد الطبيعة»،
وكتاب «الأخلاق النيقوماخية»، وكتاب «السياسة»،
وكتاب «النفس»، وكتاب «التحليلات الثانية»،
وكتاب «السماء»، وكتاب «الكون والفساد»،
وكتاب «العبارة»... الخ.

ثالثاً: كتب تناول بالبحث بعض المسائل أو
المنافشات: Quaestiones Disputatae، ومن أهمها:
(أ) كتاب «في الحقيقة» De Veritate
(١٢٥٦ - ١٢٥٩).

(ب) كتاب «في القوة» De Potentia
(١٢٥٩ - ١٢٦٣).

(ج) كتاب «في الشر» De Malo (١٢٦٣ - ١٢٦٨).

(د) كتاب «في المخلوقات الروحية»
De Spiritualibus Creaturis (١٢٦٩ - ١٢٧١).

(هـ) كتاب «في النفس» De Anima
(١٢٦٩ - ١٢٧١).

رابعاً: رسائل صغيرة لعل أهمها:
(أ) «في الوجود والمادية» De Ente et Essentia
(سنة ١٢٥٦).

(ب) «في سرمديّة العالم» De Aeternitate Mundi
(سنة ١٢٧٠).

(ج) «في وحدة العقل» De Unitate Intellectus
(سنة ١٢٧٠).

(د) «في الجواهر المنفصلة» De Substantiis
Separatis (سنة ١٢٧٢).

وذاع صيت القديس توما - بسبب علمه الغزير
وثقافته الواسعة - فاستدعاه البابا عام ١٢٥٩ إلى بلاطه
الخاص، وبقي القديس توما بساحة بابا روما من سنة
١٢٥٩ إلى ١٢٦٨. وحينما انتشرت الحركة الرشدية
Averroisme بجامعة باريس، انتقل القديس توما
مرة أخرى إلى تلك الجامعة (سنة ١٢٦٩) للعمل على
مناهضة أنصار ابن رشد من رجالات اللاهوت
المسيحي. وقد بقي القديس توما بجامعة باريس حوالي
ثلاث سنوات، ثم عاد مرة أخرى عام ١٢٧٢ إلى
نابولي للقيام بمهمة التدريس بجامعة هناك. وهناك أسس
القديس توما معهداً لاهوتياً كان كعبة لرواد العلم من
كل أركان العلم، فتعلم على يديه الكثيرون،
وانتشرت آراؤه في مختلف أرجاء العالم. وقد كان
القديس توما في طريقه إلى مجمع ليون، حينما فاجأته
المنية بدير فوسا - نوفا Fossa-Nouva سنة ١٢٧٤،
ولما يتجاوز من العمر التاسعة والأربعين. وهكذا توفى
هذا العالم اللاهوتي الكبير بعد حياة مليئة بالنشاط العلمي
والروحي، مخلفاً وراءه ثروة ضخمة من الإنتاج
الفلسفي واللاهوتي، كتب معظمها في العشرين سنة
الأخيرة من حياته الفكرية، وملأها ما يزيد عن خمسة
وعشرين مجلداً ضخماً، أو حوالي مئتين كتاباً ورسالة
وربما كان في إمكاننا أن نصنف مؤلفات القديس توما
على النحو التالي:

أولاً: مؤلفات رئيسية كبرى لعل أهمها:
«مجموعة الرد على الكفار» (أو الأمم) Summa
Contra Gentiles (وقد كتبها سنة ١٢٦٠)،
ثم «المجموعة اللاهوتية» Summa Theologica
(التي تعد أضخم إنتاج له) وقد كتبها في الفترة من
سنة ١٢٦٥ إلى سنة ١٢٧٢.

ثانياً: شروح وتعليقات على كتب الفلاسفة
المختلفين، لعل أهمها:

(أ) شروح على كتاب بوشيوثوس Boethius
في التثليث De Trinitate (وقد كتبها خلال
عامي ١٢٥٧ و ١٢٥٨).

٣ - تحليل كتاب «المجموعة اللاهوتية»

ليس من السهل على الباحث أن يحلل كتاباً ككتاب «المجموعة اللاهوتية» : فإن هذا العمل الفلسفى الضخم الذى يبلغ آلاف الصفحات إنما يمثل «كاتدرائية هائلة من الأفكار» هبات لأى وصف أن يأتى على تفاصيلها. وإذا فحسبنا أن نرسم الخطوط العريضة لهذا المصنف الكبير ، مع العمل فى الوقت نفسه على إبراز الخيط الأساسى الذى يربط بين شتى أنسجة هذا النسق الفكرى الهائل . وربما كانت السمة البارزة التى تسم بطابعها كل ما كتبه توما الأكوينى هى هذا «التكامل الفكرى» العجيب الذى يجعل من الفلسفة التوماوية «سيمفونية عقلية» تتعاقب أنغامها فى اتساق وانسجام . وسواء نظرنا إلى فلسفة توما النظرية ، أم توجهنا بأبصارنا نحو فلسفته العملية ، أم ركزنا انتباهنا فى تصوّره للحياة الروحية ، فإننا لن نجد أنفسنا فى كل هذه الحالات إلا بلزاء جهد فلسفى مخلص ، من أجل إزاحة النقاب عن أسرار الوجود ، وخبايا الكون ، وخفايا الإنسان ، فى ضوء أنوار الوحي ، وهداية العقل . . .

وأما المنهج الذى اصطنعه القديس توما فى كل مباحث هذا الكتاب فهو منهج أرسطو الذى يقوم على تحديد المشكلة ، وحصر أوجه الإشكال فيها ، باستعراض شتى الشكوك التى تثار حولها ، ثم العمل على الإجابة عنها بالأدلة المنطقية المقنعة . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول : إن القديس توما يتعرض فى المبحث الأول من كتابه لدراسة التعليم المقدس ، وتحديد مضمونه ، ومعرفة مواضعه ، فنراه يتساءل فى الفصل الأول : «هل تمس الحاجة إلى تعليم غير التعاليم الفلسفية ؟» ، وفى الفصل الثانى : «هل التعليم المقدس علم ؟» ، وفى الفصل الثالث : «هل التعليم المقدس علم واحد ؟» ، وفى الفصل الرابع : «هل التعليم المقدس علم عملى ؟» ، وفى الفصل الخامس : «هل التعليم المقدس أشرف من

سائر العلوم ؟» ، وفى الفصل السادس : «هل هذا التعليم حكمة ؟» وفى الفصل السابع : «هل الله هو موضوع هذا العلم ؟» ، وفى الفصل الثامن : «هل هذا التعليم استدلالى ؟» ، وفى الفصل التاسع : «هل ينبغي التجوز فى الكتاب المقدس ؟» ، وفى الفصل العاشر : «هل للكتاب المقدس تحت لفظ واحد معان كثيرة ؟» : وفى كل هذه الفصول ، يستعرض القديس توما آراء المعارضين ، ثم يحاول تفنيدها بالأدلة المنطقية المقننة ، سارداً حججه المختلفة حجة بعد أخرى ، منتقلاً دائماً من المقدمات إلى النتائج المترتبة عليها بالضرورة . وهكذا الحال أيضاً فى المبحث الثانى الخاص بوجود الله ، فإننا نجده يتساءل فى الفصل الأول قائلاً : «هل وجود الله بين بنفسه ؟» ، وفى الفصل الثانى : «هل وجود الله متر من ؟» ، وفى الفصل الثالث : «هل الله موجود ؟» وهكذا الحال فى جميع مباحث الكتاب :

(أ) مشكلة العقل والنقل :

يفرق القديس توما بين الفلسفة بصفة عامة (أو الميتافيزيقا بصفة خاصة) وبين علم اللاهوت *théologie* فيقول إن الفلسفة تستعين بالعقل فى بحثها - والعقل شائع بين الجميع - فى حين أن علم اللاهوت إنما يستند إلى الوحي ، والوحي لم ينزل إلا على أشخاص معدودين ولكن القديس توما يعود فيقرر أن العقل والوحي وسيلتان من وسائل المعرفة ، وأنهما قد صدرتا عن أصل واحد مشترك ما دام الله هو الذى أودع العقل فى الإنسان ، وهو الذى أعلن للناس حقائق الوحي . ولما كانت «الحقيقة لا يمكن أن تتعارض مع الحقيقة» ، لأن القضيتين المتناقضتين لا بد أن تكون الواحدة منهما صادقة بالضرورة ، والآخرى كاذبة بالضرورة ، فإن الحقيقة لا بد من أن تكون واحدة ، وإذا كانت كذلك ، فقد لزم أن يكون العقل والإيمان سبيلين يؤديان إلى تلك الحقيقة الواحدة . ولكن الإنسان لا يستطيع أن يصل عن طريق العقل وحده إلى كافة

الحقائق الدينية ، لأن بين هذه الحقائق الغيبية ما يمتنع على العقل إدراكه ، فلا بد من أن تنضاف إلى هداية العقل أنوار الوحي ، حتى يتسنى للإنسان إدراك تلك الأسرار الفائقة للعقل . وإذن فإن العقل والنقل ليسا تقيضين ، بل هما خطوتان متتاليتان تكمل الواحدة منهما الأخرى في مجال المعرفة .

حقاً إن في استطاعة العقل — بمفرده — أن يتوصل إلى إثبات وجود الله ، ووحدانيته ، وخلود الروح ، وغير ذلك من الحقائق ، ولكن هناك حقائق أخرى هي دون متناول العقل ، كالتثليث ، والخلق في الزمان . الخ فليس للإنسان مخلص عن الوحي يكمل به قواه الطبيعية الناقصة العاجزة بذاتها عن بلوغ أمثال هذه الحقائق التي لا يرقى العقل إلى فهمها . ومع ذلك ، فإننا نرى القديس توما يعلى من شأن العقل البشري ، ويجعل من الفلسفة أعلى صورة من صور النشاط الإنساني ، على اعتبار أن الغاية النهائية للفلسفة إنما هي الوصول إلى الله . وحينما يتحدث القديس توما حديث الفيلسوف ، فإننا نراه يجزئ بالأدلة العقلية ، دون إقحام للإيمان الديني في صميم عملية البرهنة . وما دام العقل هو الوسيلة الوحيدة التي يستطيع الإنسان عن طريقها أن يفهم المقاصد الإلهية نفسها ، فليس بدعاً أن نرى القديس توما الأكوييني يشيد بنشاط العقل الإنساني ، وليس بدعاً أيضاً أن نراه يقيس مدى مشروعية كل سلوك بشري بدرجة «معقوليته» . ولعل هذا هو السبب فيما ذهب إليه بعض المؤرخين من أن فلسفة القديس توما فلسفة «عقلية» ترد للعقل البشري اعتباره ، وتعلو من شأن التأمل أو المشاهدة ، وتجعل الصدارة في الإنسان للعقل على الإرادة .

يبد أن فلسفة القديس توما هي في الواقع «فلسفة تجربة» ، قبل أن تكون مجرد «فلسفة عقلية» : لأن صاحب «المجموعة اللاهوتية» يتخذ نقطة انطلاقه (كما فعل أرسطو من قبل) من المعطيات الحسية التي تمدنا بها التجربة ، على اعتبار أنها المواد الوحيدة التي يستمد

منها الفكر أصول المعرفة . ومعنى هذا أن الإنسان — في رأى القديس توما — لا يملك أية معرفة فطرية ، ما دامت كل المعارف إنما تحصل في صميم الحياة عبر تجارب تحدث في المكان وتنقضي في الزمان . والتجربة الحسية إنما هي التي تحقق الاتصال بين الإنسان والعالم المادي ، فهي بمثابة الدعامة الأساسية لكل معرفة بشرية . وهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الفلسفة التوماوية إنما هي أولاً وبالذات «فلسفة تجربة» ، ولكنها ليست مجرد «فلسفة تجريبية» تنوقف عند الخبرات الحسية ، وتأبى أن ترى في ترق الفكر سوى مجرد صورة مترقية من الإحساسات والصور الحسية . وآية ذلك أن القديس توما ينسب إلى الفكر دوراً هاماً ، فيقول إن في استطاعة الفكر — ابتداء من تلك المعطيات الحسية الواردة إليه عن طريق التجربة — أن يتوصل إلى معارف تمتد فيها وراء عالم الحس . فللفكر نشاطه الخاص الذي يتمثل في عملية تكوين «المدركات الكلية» أو «الأفكار المجردة» ابتداء من المعطيات الحسية أو الخبرات الجزئية . فالتجربة الحسية — مثلاً — تضع بين أيدينا الكثير من الأشياء الحمراء ، ولكننا نستطيع عن طريق الفكر أن نزل اللون الأحمر عن هذه الأشياء لكي ندركه باعتباره مفهوماً مجرداً أو مدركاً كلياً . ومعنى هذا أننا ننقل إلى «الكلي» عبر «الجزئي» ، أو نحن — على الأصح — نجرد «المدرك الكلي» من «الجزئيات المحسوسة» . وما دامت «الجزئيات» ليست سوى نماذج أو عينات من «الكليات» ، فإن عملية «التجريد» التي يقوم بها العقل إنما هي عملية مشروعة توصلنا إلى معارف حقيقية .

وحينما يفرق توما الأكوييني بين «العلم» ، و «الإيمان» ، على أساس أن موضوع العلم هو «المرتى» ، في حين أن موضوع «الإيمان» هو «اللامرتى» ، فإنه يريد بذلك أن يحصر العلم في نطاق «العالم» ، ما دامت نقطة انطلاقه إنما هي «التجربة» ولكن العلم ينطلق من هذه الدعامة الحسية ، لكي يمارس

لكى يصلوا إلى « المعلوم » . والحق أن أدلة وجود الله عند القديس توما لا يمكن أن تبدأ من « الواحد » الذى تصدر عنه جميع الأشياء ، لكى تنتقل إلى باقى الموجودات على سبيل التدرج ، بل هى تبدأ من « الطبيعة » نفسها ، على اعتبار أن الموضوع المباشر الذى يجده العقل البشرى أمامه (فى حالته الطبيعية الراهنة) إنما هو الأشياء المادية . وتبعاً لذلك فإن هناك خمسة أدلة على وجود الله .

الدليل الأول : يأخذ القديس توما عن أرسطو دليله المعروف باسم دليل المحرك الأول ، فيقول إن الحركة موجودة فى العالم ، ما دمتنا نشاهد بحواسنا تحرك الكثير من الأشياء ، ولكن لما كانت الحركة إنما تعنى انتقال الموجود من حالة القوة إلى حالة الفعل ، ولما كان هذا الانتقال يستدعى وجود موجود يكون هو نفسه فى حالة فعل ، فإنه لا بد للمتحرك إذن من محرك . ولما كان المحرك هو نفسه فى حالة حركة ، فإنه لا بد من افتراض محرك آخر يكون هو مبعث حركته . ولكننا لن نستطيع أن نستمر هكذا إلى ما لا نهاية ، منتقلين دائماً أبداً من محرك إلى آخر ، وإنما لا بد لنا من أن نتوقف عند محرك غير متحرك ، وهذا المحرك الأول إنما هو الله .

الدليل الثانى : يقوم هذا الدليل على مفهوم « العلة الفاعلية » : فالتا نلاحظ فى العالم الحسى أن هناك نظاماً من « العلل الفاعلية » ، بمعنى أن العلة الفاعلية الواحدة لا تحدث معلولها مباشرة ، بل عن طريق بعض الوسائط المحددة ، كالذراع الذى يدفع الحجر مستعيناً بعضماً . ولستنا نعرف حالة واحدة يمكن أن يكون فيها الشيء علة فاعلية لنفسه ، إذ لو كان كذلك ، لكان متقدماً على ذاته ، وهذا محال . ولما كان من المشاهد فى سلسلة العلل الفاعلية المتعاقبة بنظام ، أن الأولى منها علة للمتوسطة ، والمتوسطة علة للمتأخرة ، سواء أكانت العلة المتوسطة واحدة أم متعددة ، فإن من غير الممكن الاستمرار فى سلسلة العلل الفاعلية إلى ما لا نهاية

نشاطه الخاص المنحصر فى عمليات الاستدلال والحكم والتجريد ، فيتوصل عن هذا الطريق إلى أفكار كلية مجردة . ولئن كان للمدركات الكلية التى هى منتجات النشاط الذهنى علاقة طبيعية بالمعطيات العينية الفردية التى يمدنا بها الإدراك الحسى ، إلا أن هذه المدركات الكلية قيمة موضوعية (على الرغم من نقصها) ، وبالتالي فإنها تغيرنا بشيء عن حقيقة أمر « الواقع » فى ذاته la réalité en elle-même .

(ب) مشكلة وجود الله :

يهتم القديس توما الأكوينى بدراسة مشكلة وجود الله ، فنراه يعرض فى المبحث الثالث من مباحث « المجموعة اللاهوتية » لمناقشة حجج القائلين بعدم وجود إله ، ملخصاً هذه الحجج فى اعتراضين أساسيين : أولهما هو الاعتراض القائل بأنه لما كان معنى كلمة « الله » إنما هو الخيرية اللامتناهية ، فإن مجرد وجود الشر فى العالم إنما هو الدليل القاطع على علم وجود الله : إذ لو كان ثمة إله ، لما كان فى العالم شر . وأما الاعتراض الثانى فهو القائل بأنه لا حاجة بنا إلى افتراض وجود إله ، ما دام فى استطاعتنا أن نفسر كل ما نراه فى العالم بإرجاعه إلى مبدأ واحد ألا وهو الطبيعة ، وما دام فى استطاعتنا أيضاً أن نفسر كل الأفعال الإرادية بإرجاعها إلى مبدأ واحد ألا وهو العقل البشرى أو الإرادة البشرية . وإذن فإنه لا موجب لإقحام مبدأ تفسير آخر نطلق عليه اسم « الله » .

يبد أننا لو أنعمنا النظر إلى المشكلة — فيما يقول القديس توما الأكوينى — لوجدنا أن الكتاب المقدس على حق حينما يقول على لسان الله : « أنا هو الموجود » (سفر التثنية ٣ : ١٤) . وآية ذلك أن هناك خمسة طرق نقادنا (إلى الله) وجميعها تبدأ من « المعلوم » لكى ترقى إلى « العلة » ، على طريقة أرسطو فى كتاب « التحليلات الثانية » ، بعكس ما كان يفعل الأفلاطونيون المحدثون الذين كانوا يبدأون من « العلة »

ولو أننا أسقطنا العلة ، لسقط المعلول أيضاً . وإذن فلو أننا افترضنا عدم وجود علة أولى في سلسلة العلل الفاعلية ، لكان علينا أن نسلم بعدم وجود علة متأخرة ، ولا علة متوسطة . ولكننا لو قلنا بإمكان التسلسل إلى ما لا نهاية في نظام العلل الفاعلية ، لكان علينا أن ننكر وجود علة فاعلية أولى ، وبالتالي لكان علينا أيضاً أن ننكر وجود علل فاعلية متأخرة ووجود علل فاعلية متوسطة ، وهذا كله محال . وإذن فلا بد لنا من التسليم بوجود علة فاعلية أولى ، ألا وهي ما اصطلاحنا على تسميته باسم « الله » .

الدليل الثالث : يستعين القديس توما في هذا الدليل بمفهومين معروفين كانا متداولين لدى المشائين العرب ألا وهما مفهوم « الممكن » ومفهوم « واجب الوجود » وهو يسير في هذا الدليل على مرحلتين : مرحلة يتمثل فيها من « الممكن » إلى « واجب الوجود » ، ومرحلة أخرى ينتقل فيها من « واجب الوجود بغيره » إلى « واجب الوجود بذاته » . وهو يقول في هذا الدليل : « إننا نشاهد في الطبيعة أشياء حادثة ، بمعنى أنها يمكن أن توجد ويمكن ألا توجد . وآية ذلك أننا نرى في الأشياء المحسوسة كوناً وفساداً ، والكون والفساد إنما يعينان أن هذه الأشياء « ممكنة » . لا « واجبة الوجود » . ولما كان « الممكن » إنما هو ما يمكن أن يوجد أو ألا يوجد ، فإن « الممكن » لا بد من أن يستمد وجوده من « الضروري » أو « واجب الوجود » . والحق أن مبدأ الكون والفساد إنما يمكن في « السماء » ، و « السماء » — في نظر القديس توما — هي « واجب الوجود بغيره » . ولكن لما كان من غير الممكن الاستمرار في سلسلة الموجودات « واجبة الوجود بغيرها » إلى ما لا نهاية ، فإنه لا بد لنا من التوقف عند موجود يكون « واجب الوجود بذاته » ، ألا وهو الله . وهكذا نرى أن الله يستمد ضرورته من ذاته ، وأنه هو الذي يخلق « الضرورة » على تلك الموجودات الأخرى التي قلنا عنها إنها « واجبة الوجود بغيرها » .

الدليل الرابع : يختلف هذا الدليل عن سائر الأدلة السابقة التي تقلمت عليه ، لأنه لا يكاد يرتبط بالتقليد المسيحي العام ، على العكس من الأدلة الثلاثة السابقة . والأساس الذي يقوم عليه هذا الدليل إنما هو ما يلاحظ في الأشياء من تدرج . فنحن نشاهد في علم التجربة أن هناك أشياء أكثر خيرية ، وأشياء أخرى أقل خيرية ، كما أن هناك أشياء أكثر نبلا ، وأخرى أقل نبلا ، وأشياء أكثر صدقاً ، وأخرى أقل صدقاً ، وهلم جرا . ولكن « أكثر » و « أقل » لا تصدقان على الأشياء المختلفة ، اللهم إلا بالقياس إلى « الحد أقصى » يكون بمثابة المعيار الذي تقاس به درجة تفاوت الأشياء . فنحن لا نعرف ما هو « أحسن » إلا بالقياس إلى « الأحسن » ، ونحن لا نعرف ما هو « أجمل » ، إلا بالقياس إلى « الأجمل » ، ونحن لا نعرف ما هو « أصدق » ، إلا بالقياس إلى « الأصدق » ، وهلم جرا . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول : إننا نقيس درجة حرارة الأشياء المحسوسة بالرجوع إلى النار التي تمثل « الحد الأقصى » للحرارة ، فنقول عن هذا الشيء أو ذاك إنه أكثر حرارة أو أقل حرارة ، بقدر درجة اقترابه من أكثر الأشياء حرارة ، ألا وهي النار . وكما أن النار التي هي الحد الأقصى للحرارة (أو الدفء) إنما هي علة سائر الأشياء الحارة (أو الدافئة) ، فإن « الحد الأقصى » لأي جنس من الأجناس إنما هو علة لكل ما يندرج تحت هذا الجنس . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن شئ درجات الكينونة ، والحق ، والخيرية ، إنما تتحدد بالإشارة إلى « موجود أسمى » هو أعلى الموجودات كينونة ، وحقاً ، وخيرية . وهذا الموجود الذي هو علة ما في الأشياء من وجود وخيرية وكما إنما هو ذلك الموجود الأسمى الذي نطلق عليه اسم « الله » .

الدليل الخامس : ينطلق هذا الدليل من « الغائية » المشاهدة في هذا العالم ، لدى الكائنات المادية التي لا تتمتع بأي عقل أو أية معرفة ، فيقول إن الأجسام الطبيعية التي تتجه نحو غايات أو أهداف لا يمكن أن

تكون هي مصدر هذه « الغائية » ، ما دامت لا تعرف « الغايات » التي تعمل من أجلها . ولكن ، لما كانت هذه « الغايات » إنما تتحقق دائماً باطراد واتساق ، فلا بد من أن يكون مصدرها عقلاً يريد لها ، ويعمل على تحقيقها . وإذن فلا بد من وجود « عقل » أسمى يعمل على تحقيق تلك « الغايات » ، ويسمى دائماً نحو بلوغ هذه « الأهداف » ، بمقتضى ما لديه من معرفة وذكاء . وكما أن الراى هو الذى يطلق السهم فيصيب الهدف فكذلك لا بد من أن يكون وراء تلك الغائية الطبيعية قوة عليا هي التي تكفل للطبيعة النظام وتضمن لها الاطراد . وإذن فلا بد من أن يكون هناك موجود عاقل يوجه جميع الأشياء الطبيعية نحو غاياتها ، وليس هذا الموجود سوى « الله » .

(ج) مشكلة صفات الله :

لو أننا عاودنا النظر إلى أدلة القديس توما الأكويني على وجود الله ، لتحقيقنا من أن كل دليل من هذه الأدلة إنما يكشف لنا عن وجه من أوجه الحقيقة الإلهية بوصفها علة للعالم . فالدليل الأول يبين لنا أن الله هو المحرك الأول . والدليل الثاني يظهرنا على أن الله هو العلة الأولى . والدليل الثالث يثبت لنا أن الله هو واجب الوجود بذاته . والدليل الرابع يكشف لنا عن طبيعة الله بوصفه الموجود الأسمى والخير الأسمى . والدليل الخامس يبين لنا أن الله هو منظم الأشياء المادية . وإذن فإن الموجود الضروري أو « واجب الوجود بذاته » هو وجود محض . وفعل خالص ، لا متحرك ، ثابت ، بسيط ، بمعنى أنه لا بد لنا من أن ننفي عنه الحركة ، والتغير ، والانفعال ، والتركيب .

يبد أن القديس توما الأكويني لا يقنع بنسبة هذه الصفات إلى الله بطريقة تقريرية محضة ، بل هو يعمد إلى مناقشتها واحدة بعد الأخرى في مباحث طويلة من مجموعته اللاهوتية . وليس في وسعنا — بطبيعة الحال — أن نأتى على تفاصيل هذه المناقشات الفلسفية المسببة

للصفات الإلهية ، وإنما حسبنا أن نشير إلى أن القديس توما يناقش (مثلاً) في المبحث السادس صفة الحرية المطلقة ، فيثبت لنا بالأدلة المنطقية أن الله هو الخير الأعظم ، وأنه وحده خير بمماهته ، وأن جميع الأشياء خيرة بالخيرية الإلهية ، بينما نراه يتعرض في المبحث السابع لدراسة علم تناهى الله ، فيحاول أن يثبت لنا أن الله غير متناه ، وأنه ليس شئاً سوى الله غير متناه في الماهية . . . ويمضى القديس توما في حديثه عن صفات الله ، فيظهرنا في المبحث الثامن على أن الله موجود في جميع الأشياء ، ويحاول في المباحث التالية أن يبرهن لنا على أن الله سرمدي لازماني ، فيقدم لنا في المبحث العاشر (مثلاً) دراسة طريفة لمشكلة الزمان ، وعلاقته بالسرمدية ، ويتساءل عما إذا كان يصح أن يقال عن الله إنه « خالد » . . . الخ .

ومن المباحث الهامة التي ينبغي لنا أن نتوقف عندها قليلاً دراسة القديس توما لمشكلة العلم الإلهي في المبحث الرابع عشر . فنحن هنا نراه يقدم لنا بحثاً وافياً لهذه المشكلة . فيتساءل مثلاً : هل يعلم الله كل شئ ؟ وهل علم الله هو علة الأشياء ؟ وهل يعرف الله اللاموجودات ؟ وهل يعرف الشرور ؟ وهل يعرف الجزئيات ؟ وهل يقدر أن يعرف غير المتناهيات ؟ وهل يتعلق علمه بالحوادث المستقبلية ؟ وهل يعرف القضايا ؟ وهل علمه متغير ؟ وهل علمه بالأشياء نظري ؟ . . الخ . وخلاصة رأى القديس توما في هذا الصدد أن الله عالم علماً محيطاً ، ولكنه لا يرى الأشياء في ذاتها ، بل في ذاته هو ، من حيث أن ماهيته تشتمل على مشابهة باقي الأشياء . فالله — في نظر القديس توما — يعقل ذاته ، ومحيط علماً بذاته ، وتعلقه عين جوهره ، ولكنه أيضاً يعرف غيره ، وهو يعرف غيره معرفة خاصة . . الخ . والله في الوقت نفسه هو العلة المثالية والعلة الغائية لجميع الأشياء . فهو علة مثالية للمخلوقات ، من حيث أن المخلوقات — وإن كانت لا تتوصل إلى مشابهته بحسب طباعها مشابهة النوع — كما يشابه الإنسان المولود

المخلوق موجوداً بالفعل ، إلا أنه ليس فعلاً صرفاً ،
وبالتالى فإن جانب القوة فيه مخلوق .

(د) مشكلة خلق العالم :

يناقش القديس توما اعتراضات الفلاسفة على فكرة
« الخلق من العدم » . فيقول إن المتكلمين قد أجمعوا على
أنه لا يمكن أن يصنع شيء من لا شيء . هذا إلى أن
رأى الفلاسفة السابقين قد انعقد على أن أصداد المبادئ
الأولى لا يمكن أن تكون مقدورة لله : فإن الله
لا يستطيع أن يجعل الكل أصغر من أحد أجزائه ، أو
أن يجعل نفي شيء وإثباته يجتمعان معاً ، وبالتالي فإن
الله لا يقدر أيضاً أن يحدث أو شيئاً من لا شيء ،
وفضلاً عن ذلك فإن الخلق هو التغيير ، وكل تغيير
لا بد من أن يتحقق في موضوع ، ما دامت الحركة هي
فعل موجود بالقوة . وإذن فإن من المحال أن يصنع الله
شيئاً من لا شيء . وبالإضافة إلى كل هذا ، فإنه
لا يمكن قطع مسافة غير متناهية ، وبين الوجود والعدم
مسافة غير متناهية ، فليس في الإمكان إذن أن يفعل
شيء من لا شيء .

ورد القديس توما على هذه الاعتراضات أنه لو
كان الله لا يفعل شيئاً إلا من شيء سابق في الوجود ،
لكان ذلك السابق غير معلول لله ، ولكن من المحال
أن يوجد شيء غير صادر عن الله ، ما دام الله هو العلة
الكلية للوجود بأسره . وإذن فلا بد من أن يقال أن الله
يصدر الأشياء إلى الوجود من العدم . هذا إلى أن
متقدمى الفلاسفة لم يلاحظوا إلا صدور المعلولات الجزئية
عن العال الجزئية ، ومثل هذه العال الجزئية لا تفعل إلا
في موجود سابق : ومن هنا فإنهم قد أجمعوا على
القول بأنه لا يفعل شيء من لا شيء . ولكن مثل هذا
الأصل لا محل له في الصدور الأول عن مبدأ الأشياء
الكلية . وأما القول بأن الخلق مجرد تغيير فهو طريقة من
طرق التصور ، ولكن شتان بين أن يكون الشيء الواحد
بعينه مختلفاً الآن عما كان عليه من قبل ، وبين أن يكون

الإنسان الوالد — إلا أنها تتوصل إلى مشابهته بحسب
تمثيل الحقيقة المعقولة منه ، كما يشابه البيت الذى في
المادة البيت الذى في عقل الصانع . وهو علة غائية
للمخلوقات ، من حيث أن جميع الأشياء تشتاق إلى
الله على أنه غايتها ، باشتياقها لأي خير ما شوقاً عقلياً
أو حسياً أو غريزياً ، دون معرفة : إذ ليس لشيء
حقيقة الخير والمشهى ، اللهم إلا بحسب كونه مشتركاً
في شبه الله .

ويكرس القديس توما المبحث الرابع والأربعين
من كتابه لدراسة صدور المخلوقات عن الله باعتباره
العلة الأولى لجميع الموجودات . فتراه يثبت في الفصل
الأول من هذا المبحث أنه من الضروري أن يكون كل
موجود مخلوقاً من الله : لأنه إذا وجد شيء في شيء
بالمشاركة ، فلا بد أن يكون مسبباً فيه عما هو موجود
فيه بالذات : كالحديد الذى يصير ذا نار من النار .
فإنه هو الوجود القائم بنفسه ، والوجود القائم بنفسه
لا يمكن أن يكون إلا واحداً . وإذن فإن كل ما عدا
الله ليس هو عن وجوده ، بل هو موجود بالمشاركة .
وتبعاً لذلك فإنه لا بد من أن تكون جميع الموجودات
اختلفة في درجة كمال الوجود باختلاف اشتراكها فيه ،
صادرة عن موجود واحد أول بالغ نهاية الكمال في
الوجود . وهذا ما حدا بأفلاطون إلى القول بأنه لا بد
من إثبات الوحدة قبل كل كثرة . وأما في الفصل الثانى
من هذا المبحث فإننا نرى القديس توما يثبت أن المهيولى
الأولى مخلوقة من الله ، باعتبار أن المهيولى هي المبدأ
الأول الانفعالى ، في حين أن الله هو المبدأ الأول
الفعلى ، والانفعالى هو مملول الفعل . فلا بد إذن من
أن يكون المبدأ الأول الانفعالى مملولاً للمبدأ الأول
الفعلى ، ما دام كل ناقص إنما هو صادر عن الكامل ،
لوجوب كون المبدأ الأول في غاية الكمال . كما قال
أرسطو في الإلهيات . وقد يقال إن المهيولى ليست مخلوقة
لأنها موجودة بالقوة فقط ، ولكن ليس ما يمنع من أن
تكون المهيولى مخلوقة بدون صورة : لأنه وإن كان كل

الشيء الواحد غير موجود من قبل بالكلية ثم يوجد بعد ذلك . وأما الزعم بوجود مسافة لامتناهية بين الوجود والعلم ، وأنه لا يمكن قطع مسافة غير متناهية ، فإنه زعم ناشئ عن توهم باطل : كأن بين المعلوم والموجود وسطاً غير متناه . ومنشأ هذا التوهم الباطل تفسير الخلق بمنزلة تغير كائن بين طرفين .

والخلق فعل خاص بالله وحده : فإن المعلولات التي هي أعم يجب إسنادها إلى العلة التي هي أعم وأسبق ، والمعلول الأعم بين جميع المعلولات هو الوجود ، فلا بد إذن من أن يكون هو المعلول الخاص للعلّة الأولى البالغة غاية العموم . ألا وهي الله . وهنا يمارض القديس توما فيلسوفاً مثل ابن سينا الذي كان قد ذهب إلى أن الجوهر الأول المفارق المخلوق من الله خلق جوهر آخر بعده ، وجوهر العالم ، نفسه ، وأن جوهر العالم خلق هبولى الأجسام الساقطة . ورد القديس توما على هذا الزعم أن العلة الثانية الآلية لا تشترك في فعل العلة الأولى العالية ، اللهم إلا بمساعدتها لمفعول الفاعل الأصلي على وجه التهيئة . ومعنى هذا أن العلة الثانية لا يمكن أن تخلق على الإطلاق ، لا بقوتها الخاصة ولا بوجه الآلية ، ولا سيما إذا كانت أجساماً ، لأن الجسم لا يفعل إلا بالممارسة أو التحريك ، وبالتالي فهو يقتضى في فعله موجوداً سابغاً يمكن مماسه وتحريكه ، وهذا مناف لحقيقة الخلق . ولما كان المفعول الخاص لله الخالق سابقاً على جميع ما سواه ، ألا وهو الوجود المطلق ، فليس في وسع أى شيء غيره إذن أن يساعد على هذا المفعول بطريق التهيئة والآلية . وأما الزعم بأن الجوهر المحرّد عن الهبولى يقدر أن يصنع جوهر آخر يشابهه ، فإن رد توما الأكويني عليه أن الله هو وحده الموجود الذى يعد عين وجوده . فليس في وسع أى موجود مخلوق أن يصدر موجوداً ما على الإطلاق . بل هو يستطيع فقط أن يخصص الوجود بهذا الموجود . وكذلك ليس في وسع الجوهر المحرّد أن يصدر جوهر آخر محرّداً مشابهاً له في وجوده . ما دام من المستحيل

على أى موجود مخلوق أن يصدر شيئاً إلا من موجود سابق ، وهذا مناف لحقيقة الخلق .

على أن القديس توما الأكويني يرى أن حدوث العالم عقيدة إيمانية تعلم بالوحي فقط ، ومنتج إثباتها بالبرهان . والسبب في ذلك أن مبدأ البرهان هو الحد بالمأهية ، وكل شيء باعتبار حقيقة نوعه مجرد عن خصوص المكان والزمان ، ولذا يقال إن الكليات موجودة في كل أين وأن . وتبعاً لذلك فإنه لا يمكن أن يثبت بالبرهان حدوث الإنسان أو السماء أو الحجر . وكذلك لا يمكن البرهنة أيضاً على حدوث العالم من جهة العلة الفاعلة التي تفعل بالإرادة : لأن إرادة الله هي مما لا يمكن البحث عنه بالعقل ، اللهم إلا بالنظر إلى ما يريد الله بالضرورة المطلقة . ولكن من الواضح أن ما يريد الله بالنظر إلى المخلوقات ليس هو ما يريد بالضرورة المطلقة . « وإذن فإن حدوث العالم في الوجود - على حد قول القديس توما - أمر يعتقد بالإيمان ، ولا يثبت بالطريقة البرهانية أو العلمية . وفي اعتبار ذلك فائدة لمن يدعى إثبات عقائد الإيمان بالبرهان لئلا يأتى في ذلك بحجج غير قاطعة ، فتكون داعية لفرء الكفرة ، ظناً منهم بأننا إنما نتمسك بعقائد الإيمان ، استناداً إلى أمثال هذه الحجج » . (م ٤٦ ، ف ٢) .

والقديس توما الأكويني يضارب حجج القائلين بقدم العالم بحجج القائلين بحدوث العالم ، دون أن يفصل في المشكلة يرى قاطع . وهو يورد في هذا الصدد آراء لفلاسفة مختلفين كالقديس أوغسطين ، وابن سينا ، والغزالي ، ثم يختم حديثه بقوله : « ولقائل أن يقول إن العالم ، أو على الأقل ، بعض المخلوقات (كالملاك ، لا الإنسان) قديم . ومطلوبنا هنا بالإجمال ما إذا كان بعض المخلوقات قديماً » . (المرجع نفسه : م ٤٦ ، ف ٢) .

(هـ) مشكلة الشر :

يتعرض القديس توما الأكويني لمناقشة مشكلة الشر في مواضع عديدة من كتابه « المجموعة اللاهوتية » ،

في « الأسماء الإلهية » : « إن الله يحصل بنفسه على رؤية الظلام ، وإن كان لا يراه إلا من خلال النور » .

والواقع أن الله لا يعرف الشر بالعلم الموجود فيه ، بل بالخير المقابل لهذا الشر . وليس علم الله علة للشر ، بل هو علة للخير الذي به يعرف الشر . هذا إلى أن الشر ليس مقابلاً للذات الإلهية التي لا يتطرق إليها فساد بالشر . بل هو مقابل لمعلولات الله التي يعرفها بذاته . ومعرفته إياها يعرف الشرور المقابلة لها ، وفضلاً عن ذلك ، فإن معرفة الشيء بغيره لا تكون معرفة ناقصة ، اللهم إلا إذا كان ذلك الشيء قابلاً لأن يعرف بنفسه . ولكن الشر ليس قابلاً لأن يعرف بنفسه ، لأن من حقيقته أنه عدم الخير ، وبالتالي فإنه لا يمكن أن يحد أو يعرف إلا بالخير .

ويعود القديس توما إلى مشكلة الشر في الفصل التاسع من المبحث ١٨ (الثامن عشر) فتراه يتساءل قائلاً : « هل يريد الله الشرور ؟ » . وهو يبدأ دراسته باستعراض آراء المؤيدين لهذه القضية ، فيقول إنه يظهر أن الله يريد الشرور ، لأنه يريد كل ما يحدث من الخير . وحدث الشرور خير ، لا من حيث هي شرور ، بل من حيث هي أحداث (أو وقائع تنسم بسمه الوجود) . وقد قال ديونيسيوس : « إن الشر يفيد لكامل العالم » ، كما ذهب القديس أوغسطين إلى أن « الجمال العجيب الكائن في العالم حاصل عن جميع الأشياء ، لدرجة أن ما يدعى فيه شراً ، إذا أحسن ترتيبه وأحل محله ، من شأنه أن يضاعف من فضل الخيرات ، حتى إنها لتتعدو بالقياس إلى الشرور أشد إعجاباً وأبعث على الاستحسان » . ولما كان الله يريد كل ما من شأنه أن يعود على العالم بالجمال والكمال ، لأن هذا أحسن ما يريده الله للمخلوقات ، فلا بد إذن من أن يريد الله الشرور . هذا إلى أن حدوث الشرور وعدم حدوثها متقابلان على سبيل التناقض . ولما كان الله لا يريد عدم حدوث الشرور ، ولما لم يزل لا يتحقق إرادته تماماً ، نظراً لحدوث بعض الشرور بالفعل ، فلا بد إذن من أن يكون الله مريداً لحدوث الشرور .

فتراه يتساءل في الفصل العاشر من المبحث الرابع عشر عما إذا كان الله يعرف الشرور . وهو يبدأ بحثه بإيراد آراء المعارضين ، فيقول إن الظاهر أن الله لا يعرف الشرور ، بدليل أن أرسطو يقول في كتاب « النفس » : إن العقل الذي ليس بالقوة لا يعرف العلم . ولما كان الشر — كما قال القديس أوغسطين — هو عدم الخير ، ولما كان الله ليس بالقوة أصلاً ، بل دائماً بالفعل ، فقد ترتب على ذلك أن يكون الله غير عارف بالشرور هذا إلى أن كل علم إما أن يكون علة للمعلوم أو معلولاً له ، وعلم الله ليس علة للشر ولا معلولاً له ، فهو إذن علم لا يتعلق بالشرور أصلاً . وفضلاً عن ذلك ، فإن الشيء لا يعرف إلا بشبهه أو بمقابله ، والله لا يعرف كل شيء إلا بذاته . ولكن ، لما كانت الذات الإلهية ليست شبيهاً للشر ولا الشر مقابلاً لها ، ما دام من المحال أن يكون ثمة شيء مضاد للذات الإلهية ، فإن من الواضح إذن أن الله لا يعرف الشرور . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن ما لا يعرف بنفسه ، بل بغيره إنما يعرف معرفة ناقصة ، والشر لا يعرف من الله بنفسه ، وإلا لوجب أن يكون الشر في الله ضرورة ، ما دام المعروف لا بد من أن يحصل في العارف . ولو كان الشر يعرف من الله بغيره ، أي بالخير ، لكان يعرف منه معرفة ناقصة ، وهذا محال ، إذ ليس لله معرفة ناقصة . وإذن فإن علم الله لا يمكن أن يتعلق بالشرور .

ثم يرد القديس توما على هذه الاعتراضات فيقول إن كل من يعرف شيئاً معرفة كاملة لا بد من أن يعرف كل ما يمكن أن يعرض لهذا الشيء . ولما كان هناك من بين الخيرات ما يمكن أن يعرض له الفساد بالشرور ، فإن من الواضح إذن أنه لا يمكن لله أن يعرف الخيرات معرفة كاملة اللهم إلا إذا عرف الشرور أيضاً . وكل شيء إنما يعرف بحسب حاله من الوجود . ولما كان وجود الشر إنما هو عدم الخير ، كان الله معرفته للخيرات إنما يعرف الشرور أيضاً ، كما يعرف الظلام بالنور . ولهذا فقد قال ديونيسيوس

ورد القديس الأكويني على هذه الاعتراضات أننا لا يمكن أن نقول إن الله يريد الشرور ، بدعوى أن ما هو شر في ذاته إنما يتجه نحو خير ما ، فإن من الواضح أن الشر لا يتجه إلى الخير بالذات ، بل بالعرض . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول إن حدوث خير ما عن فعل الآثم إنما هو بغير قصده ، كما أن ظهور فضل الشهداء في احتمالهم اضطهاد الحكام الظالمين لم يكن من قصد هؤلاء الحكام . وأما القول بأن الشر يفيد لكمال العالم وجهاله ، فهذا أيضاً بالعرض . كما مر في الاعتراض السابق . وأما الزعم بأن حدوث الشرور وعدم حدوثها حدان متقابلان على سبيل التناقض ، فإن ردنا عليه أن إرادة حدوث الشرور وإرادة عدم حدوثها ليسا متقابلين على سبيل التناقض ، لكون كل منهما موحياً . وإذن فإن الله لا يريد حدوث الشرور . كما أنه لا يريد عدم حدوثها . بل هو يريد السماح بحدوثها . وهذا خير .

وأما في المبحث الثامن والأربعين فإننا نرى القديس توما يواجه مشكلة الشر في ذاتها ، فيتساءل في الفصل الأول من هذا المبحث عما إذا كان الشر طبيعة ، لكي يجيب على هذا التساؤل بقوله : «لأنه لا يمكن أن يكون الشر حالاً على وجود ، أو هوية ، أو طبيعة ما . . فالمراد بالشر علم ما للخير ، وهذا الاعتبار يقال إن الشر ليس موجوداً ولا خيراً ، لأنه لما كان الموجود عما هو موجود خيراً . كان رفع أحدهما رفعاً للآخر . » ومن الواضح هنا أن القديس توما يساير القديس أوغسطين في نظريته إلى الشر ، فيقول معه بأن الشر هو ضرب من العلم أو النقص أو الحرمان : حرمان من خير ما كان ينبغي أن يوجد في شيء ما من الأشياء . وليس معنى هذا أن القديس توما ينكر تماماً وجود الشر ، فإننا نراه في الفصل الثاني من هذا المبحث يسلم بأن الشر موجود في الأشياء ، معللاً وجوده بأن كمال العالم يقتضي التفاوت في الأشياء ، حتى تكتمل للعالم مراتب الخيرية . ولكن الشر لا يرجع إلى كمال العالم ،

ولا يندرج تحت نظام العالم ، اللهم إلا بالعرض ، أي باعتبار الخير المقارن له . ويمضي القديس توما الأكويني في مناقشة مشكلة الشر فيتساءل في الفصل الثالث : « هل الشر موجود في الخير وجوده في موضوع ؟ » كما يتساءل في الفصل الرابع عما إذا كان من شأن الشر أن يفسد الخير كله ؟ » وهو يجيب على السؤال الأول منهما بالإيجاب ، في حين نراه يجيب على السؤال الثاني بالسلب . وليس في وسعنا أن نأتي هنا على الأدلة التي يوردها القديس توما لتأييد هذا الرأي ، وإنما حسبنا أن نشير إلى اهتمامه بتفسير وجود الشر تفسيراً ميتافيزيقياً يتناسب مع نظريته الأونتولوجية العامة . ولا موضع للخلط هنا بين نظرية القديس توما في تبرير الشر ونظرية لينتس في التفاضل المطلق : فإن القديس توما لا يتجاهل وجود الشرور ، ولا ينتهي مع البعض إلى القول بأنه « ليس في الإمكان أبدع مما كان ! » .

ولا يتوقف القديس توما عند دراسة الشر الطبيعي أو الشر الميتافيزيقي ، بل هو ممتد أيضاً إلى دراسة الشر الخلقي أو الشر الإرادي ، فراه يقسمه إلى نوعين : الذنب ، والعقاب . وحقيقة الشر المتضمنة في الذنب أكبر من حقيقة الشر المتضمنة في العقاب : لأن نسبة الذنب إلى العقاب ليست كنسبة الاستحقاق إلى الثواب ، وإنما يجتلب العقاب ليجتنب الذنب ، فالذنب إذن شر من العقاب . وأخيراً يتحدث القديس توما الأكويني في المبحث التاسع والأربعين عن «علة الشر» ، فراه يتساءل في الفصل الأول من هذا المبحث عما إذا كان الخير علة للشر ، لكي ينتهي إلى القول بأنه ليس للشر - بنحو ما من الأنحاء - علة : اللهم إلا بالعرض ، «والخير إنما هو علة للشر بهذا المعنى» . ثم يتساءل فيلوسوفنا في الفصل الثاني «عما إذا كان الخير الأعظم الذي هو علة الشر» ، لكي يجيب على هذا التساؤل بقوله إن الله صانع الشر الذي هو العقاب ، لا الشر الذي هو الذنب . وأما في الفصل الثالث ، فإننا نجد توما يتساءل قائلاً : « هل يوجد شر واحد أعظم هو علة كل

شر ؟ ، لكي يرد على هذا التساؤل بقوله إنه لا يجوز التسلسل في علل الشر ، بل يجب إرجاع الشرور كلها إلى علة خيرة يلزم عنها الشر بالعرض .

(و) مشكلة الحرية :

يحاول القديس توما أن يرد للإنسان اعتباره ، فراه يؤكد أنه إذا كان الله قد خلق الإنسان على صورته ومثاله ، فما ذلك إلا لكي يصبح الإنسان - بدوره - « علة » . وهو يرى أننا لو أنكرنا على المخلوقات كل قدرة إبداعية ، لكان في ذلك سوء فهم للخالق نفسه . وآية ذلك أن العلم الوحيد الذي يليق باله كامل صالح ذي فاعلية خيرة إنما هو علم من العلل الفاعلية الثانية . وقد شاء الجود الإلهي أن يمنح المخلوقات من القدرة ما تستطيع معه القيام بدور حقيقي فعال في صميم الدراما الكونية ، وإن كانت فاعلية الخليفة فاعلية ثانوية عرضية ، لا فاعلية مستقلة أصلية . ولكن « الإنسان - كما يقول القديس توما - يتميز عن سائر المخلوقات غير الناطقة ، بكونه رب أفعاله . . . ولا يقال أفعال إنسانية حقيقة إلا لما كان الإنسان رباً لها . والإنسان إنما هو رب أفعاله بالعقل والإرادة ، ولهذا يقال إن الاختيار هو قوة الإرادة والعقل . وإذن فأننا حيناً نتحدث عن أفعال إنسانية حقة ، فإنما نعتني تلك الأفعال الصادرة عن إرادة متعمدة . وأما كل ما يفعله الإنسان مما عدا ذلك ، فبجوز أن يقال عنه أفعال الإنسان ، لا أفعال إنسانية حقيقة ، ما دام هذا النوع من الأفعال ليس خاصاً بالإنسان من حيث هو إنسان . ولا يخفى أن جميع الأفعال الصادرة عن قوة ما ، إنما تقتصر عنها باعتبار موضوعها . وموضوع الإرادة هو الغاية والخير . وإذن فإن جميع الأفعال الإنسانية لا بد من أن تكون لغاية . . . » (الجزء الأول من القسم الثاني ، م ١ ، ف ١) .

وهنا قد يقال إن الإنسان ليس بذى اختيار : لأن كل ذي اختيار إنما يفعل ما يشاء ، والإنسان لا يفعل

ما يشاء ، بدليل قول الرسول : « لأنني لست أفعل الخير الذي أريده ، بل الشر الذي لا أريده . . . » (رومية ٧ : ١٩) : هذا إلى أن في وسع صاحب الاختيار أن يشاء أو لا يشاء ، وأن يفعل أو لا يفعل ، في حين أنه ليس للإنسان مثل هذه القدرة ، بدليل قول الكتاب : « إنه ليس الأمر لمن يشاء ولا لمن يسعى » (رومية ٩ : ٦) ، مما يوحي بأنه ليس للإنسان مشيئة ولا سعى . فضلاً عن ذلك ، فإن المختار هو من كان علة لنفسه ، وأما المتحرك من آخر فإنه ليس مختاراً (كما ورد في الهيات أرسطو) . والله يحرك الإرادة ، بدليل قول سليمان الحكيم في سفر الأمثال : « إن قلب الملك في يد الرب ، وحيثما شاء يحمله » (أمثال ٢١ : ١) وقول الرسول : « الله هو الذي يعمل فيكم الإرادة والعمل » (فيلبي ٢ : ١٣) ، وإذن فإن الإنسان ليس مختاراً . وهناك اعتراض آخران : الأول منهما يقرر أن المختار رب أفعاله ، في حين أن الإنسان ليس رب أفعاله ، بدليل قول النبي : « ليس للإنسان طريقه ، ولا للرجل أن يسدد خطواته » (أرميا ١٠ : ٢٣) . فالإنسان إذن لا يملك اختياراً . وأما الاعتراض الثاني فإنه يسائر أرسطو حين يقرر في كتاب « الأخلاق » : « أن كلا إنما يرى الغاية بحسب كيفيته الخاصة » (ك ٣ ب ٥) ، وليس في قدرتنا أن نتكيف بهته الكيفية أو تلك حسبنا نريد ، بل إنما يحصل لنا ذلك بالطبع . فنحن إذن لا ندرك الغاية بالاختيار ، بل بالطبع . . .

ويرد القديس توما على هذه الاعتراضات فيقول إن الدليل على أن للإنسان اختياراً تلك الأوامر والنواهي والنصائح والتهديدات التي تفيض بها الكتب المقدسة ، فلو لا حرية الإرادة لما كان هناك معنى للثواب والعقاب . والواقع أن من الأشياء ما يفعل دون حكم ، كالخجر الذي يتحرك إلى أسفل ، مثله في ذلك كمثل سائر الموجودات الأخرى التي لا تملك أي إدراك . ومنها ما يفعل بحكم غير اختياري ، كالأشياء التي تحكم عند

وهنا يحق لنا أن نسأل: على أي نحو يوفق القديس توما بين « الحرية الإنسانية » من جهة و « الجبرية اللاهوتية » من جهة أخرى ؟ ورد القديس توما على هذا التساؤل بأن الله يريد كل أفعالنا ، وهو يريدنا على أن تكون بهذه الصورة أو تلك ، ولكنه يريدنا في الوقت نفسه حرة . فإله يريد مثلاً أن أحقق هذا الفعل المعين بمطلق حريتي ، وبهذا المعنى يكون فعلى مراداً من قبل الله كما هو ، ولكن فعلى في الوقت نفسه قد أريد حراً ، فهو إذن فعل حر في واقع الأمر . وإذن فإن حركاتي وتصرفاتي محددة تحديداً أزلياً من قبل الله ، ولكنها قد جعلت بحيث تكون صادرة عني بمقتضى ما لدى من قدرة على الاختيار ، وبالتالي فلأنها أفعالي أنا بوجه ما من الوجوه .

ولكن هذه النظرية التي أطلق عليها مؤرخو الفلسفة اسم « نظرية التحديد الطبيعي المقدر » أو نظرية « التعيين الطبيعي السابق » إنما تجعل من إرادتنا الحرة مجرد مشيئات ضرورية يحققها الله فينا وبنا . ومن هنا فقد تسامد البعض عن معنى الحرية في مثل هذه النظرية ، ما دامت الجبرية الإلهية هي التي تريد منذ الأزل شئ أفعالنا الحرة المرادة . أليس في مثل هذا الرأي مجرد حود ضمني (إن لم نقل حوداً صريحاً) إلى الجبرية اللاهوتية ، بل فضيحة تامة بالحرية الإنسانية على مذبح القدر الإلهي ؟

يبد أن القديس توما الأكويي يعود فيحاول أن يقدم لنا فكرة معقولة عن الحرية الإنسانية بالاستناد إلى تحليل نفساني لمضمون الإرادة. وهنا نجده يقرر أن الأمر الوحيد الذي يلزم الإرادة حقاً إنما هو الخير المطلق أو السعادة القصوى . وذلك لأن الإرادة بمجرد ما تمارس نشاطها ، فإن ثمة شيئاً لا بد من أن تريده بالضرورة ، وليس في إمكانها سوى أن تريده ، وهذا الشئ إنما هو « الخير المطلق » الذي يستطيع وحده أن يشبع سورتها

رويتها للذئب بوجوب الحرب منه حكماً طبيعياً غير اختياري ، مثلها في ذلك كمثل سائر البهائم الأخرى التي لا تحكم عن قياس بل بالغريزة الطبيعية . وأما الإنسان فإنه يفعل بحكم : لأنه يستطيع عن طريق القوة المدركة أن يحكم بوجوب طلب شئ أو الحرب منه . وليس هذا الحكم من قبيل الغريزة الطبيعية ، بل هو ضرب من القياس المنطقي . وإذن فإن الإنسان إنما يفعل بحكم اختياري ، ما دام في وسعه أن يفعل عكس ما يفعله ، وما دام نطقه إنما يتعلق بالممكنات المتقابلات ، كما يتضح من الأقيسة الجدلية ، والحجج الخطائية . الخ . ولئن كانت الشهوة الحسية - لدى الإنسان - خاضعة للنطق ، إلا أنها تستطيع أن تخالفه في شئ ما بأشوائها لخلاف ما يرشد إليه النطق . وليس المراد بكلام الرسول عن ضعف الإرادة البشرية أن الإنسان لا يشاء ولا يسعى أصلاً ، بل المقصود أن اختياره لا يكفي لذلك ، ما لم يتحرك وبعضه من الله . وليس ضرورياً للاختيار أن يكون المختار هو العلة الأولى لنفسه ، كما ليس يلزم لكون شئ علة لآخر أن يكون علة الأولى . حقاً إن الله هو العلة الأولى المحركة لسائر العلل الطبيعية والإرادية ، ولكنه بتحريكه للعلل الإرادية لا يزيل كونها أفعالا إرادية ، بل بالأحرى يقرر ذلك لها ، لأنه إنما يفعل في شئ بحسب خاصيته . هذا إلى أن المدد الإلهي لا يقدح في حرية الإرادة ، بل هو يعينها على تحقيق مشيئاتها . وأما القول بأن لكل إنسان طبعه الذي على عليه اختياره ، فإن القديس توما يرد عليه بقوله إن الميول البشرية جميعاً خاضعة لحكم النطق خضوع الأدنى للأعلى ، فالطبع لا يتناقض مع وجود الاختيار . وما دام في وسع الإنسان دائماً أن يحدد موقفه من الكينيات الواردة إليه من خارج ، فيستغل في استطاعته دائماً أن يزيل تأثيرها عليه ، وبالتالي فإنه ليس في هذا ما يتناقض مع قدرة الإنسان على الاختيار . (م ٨٣ ، ف ١) .

٤ — الأثر الخالد لكتاب «المجموعة اللاهوتية» في تراث الإنسانية

أما بعد ، فقد حاولنا أن نقدم للقارئ صورة سريعة لأهم القضايا الفلسفية التي ناقشها القديس توما الأكويني بمجموعته اللاهوتية . ولئن كنا قد ضربنا صفحاً عن الكثير من نظرياته في النفس ، والعقل الفعال ، والمادة والصورة ، والقوة والفعل ، والجوهر والعرض ، والذكر والتذكر ، والوجود والماهية ، وتصنيف درجات الوجود ، والأفعال الأخلاقية ، والقانون الطبيعي والقانون الوضعي . . . الخ ، إلا أننا قد عمدنا إلى إبراز المحور الفلسفي الأساسي الذي دار حوله معظم تفكيره . وربما كانت الفكرة الأساسية التي تعد بمثابة مفتاح لكل فلسفة القديس توما إنما هي فكرة «التبعية دون ما عبودية» ، بمعنى أن في العالم عللاً ثانية واقعية ، ولكنها ليست أشياء ضرورية واجبة بذاتها . والحق أن القديس توما الأكويني قد رد للإنسان (أو للخلقة كلها) اعتباره (أو اعتبارها) ، ولكنه لم يرد للإنسان هذا الاعتبار إلا في الله والله . ولهذا فقد أطلق الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك ماريان على نزعة القديس توما الإنسانية اسم «الزعة الإنسانية المتمركزة في الله» : humanisme théocentrique . وعسى حين أن الكثير من الفلاسفة المسيحيين السابقين كانوا يعتبرون الخلاق (وعلى رأسها الإنسان) مجرد أدوات أو علل عرضية causes occasionnelles ، نجد أن القديس توما ينسب إلى الموجودات فاعلية حقيقية باعتبارها عللاً ثانية ، مؤكداً أن في إنكار كل قدرة إبداعية على المخلوقات انتقاصاً من قدر الخالق نفسه . وليس رفض القديس توما لفكرة الأفلاطونيين الجدد في «الصدور» سوى مجرد دفاع عن الإنسان (وباقى الموجودات الأخرى) باسم نظريته الخاصة في «الخلق» . فليست الفلسفة التوماوية إذن مجرد «فلسفة طبيعية» naturalisme

اللامتناهية . ولكن لما كانت الخيرات التي تعرض لها في هذا العالم إنما هي بالضرورة خيرات نسبية لا تخلو من أوجه نقص ، فإن شيئاً لا يمكن أن يلزم الإرادة أو أن يحملها على العمل بالضرورة . ومعنى هذا أنه لما كانت الضرورة الوحيدة التي تقهر الإرادة على الفعل إنما هي السعادة القصوى ، فإن الإرادة حرة بالقياس إلى كل شيء آخر ، أعني بالنسبة إلى كل ما عدا هذا الخير المطلق . وبما أنه لا وجود لهذا الخير المطلق في عالمنا الراهن . ما دامت السعادة القصوى أمراً ممتنعاً في عالم ناقص مليء بالشور والتماسة ، فإن الإرادة إذن حرة بصفة عامة .

وأما عن موقف القديس توما من هذه الحرية البشرية المحددة ، فهذا ما يتضح لنا من حديثه عن «حرية عدم الجدد» liberté d'indétermination . وهو يقول هنا إن الإرادة تجد نفسها في حالة تردد أمام كل خير ناقص تلتقي به ، لأنها قد تنظر إلى ما فيه من جانب خير فتتصر له ، أو قد لا ترى إلا ما فيه من جانب شر فتشور عليه . وما يحمل الإرادة على رؤية هذا الجانب دون ذاك ، إنما هو نظرهما العقل الذي يترتب عليه حكمها العملي . وتبعاً لذلك فإن الفعل الحر عند القديس توما إنما هو ثمرة مشتركة للعقل والإرادة معاً : لأن كل تصميم إرادي إنما هو وحدة مشتركة قوامها سيطرة الإرادة على الحكم العملي . أو بعبارة أصح ، تحديد العقل للإرادة في مجال العلية الموضوعية . وتحديد الإرادة للعقل في مجال العلية الفاعلية . وهكذا ينتهي القديس توما الأكويني إلى القول بأن حريتنا إنما تنحصر في سيطرتنا على أحكامنا ، وسيطرتنا على أحكامنا إنما تنحصر في سيطرتنا على انتباهنا . وستردد أصداء هذه النظرية من بعد عند واحد من الفلاسفة الديكارتيين المشهورين ألا وهو الفيلسوف الفرنسي المسيحي مالبرانش Malebranche

على غرار فلسفة أرسطو ، بل هي فلسفة طبيعية إنسانية
تحرص دائماً على تأكيد «علية الإنسان» .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فقد اتسمت نزعة
القديس توما الإنسانية — كما لاحظ بعض المؤرخين —
بصبغة وجودية ، بدليل أن الفلسفة التوماوية قد اعتبرت
«الوجود» سابقاً على كل ما لدينا عنه من «أفكار» .
والحق أن القديس توما لم يتخذ نقطة انطلاقه من
«الماهيات» ، بل من «الوجود» نفسه . وليست
المشكلة الفلسفية الأولى في نظره سوى مشكلة التعبير عن
ماهية الوجود في حدود مفهومة أو بألفاظ مقولة .
ولعل هذا هو السبب في ثورة الفلسفة التوماوية على
الدليل الوجودي (أو الأونطولوجي) الذي اصططنه
القديس أنسلم من قبل في البرهنة على وجود الله : إذ
بينما يقرر هذا الدليل أن في وسعنا أن ننقل من فكرة
«الموجود الكامل» إلى تقرير «وجود» هذا الموجود
الكامل بالفعل ، نجد أن القديس توما يؤكد — على
العكس من ذلك — أن «الوجود» (لا فكرة الوجود)
سابق على الماهية . ولا تنحصر المشكلة الميتافيزيقية عند
القديس توما في استخلاص «الوجود» من طائفة من
«الأفكار» ، بل هي تستلزم الانطلاق من واقعة الوجود
نفسها ، باعتبارها الحقيقة الأولية أو الواقعة الأولى ،
من أجل العمل على التعبير عنها من بعد في عبارات
نصورية أو حدود متعقبة . وحين يقول الفيلسوف إن
ثمة وجوداً ، فإنه إنما يعبر عن حقيقة معروفة لدينا
بالتجربة : لأن وجود شيء إنما هو واقعة معطاة لنا
تجريبياً . وليست مهمة الفيلسوف سوى العمل على
إيضاح ذلك الشيء ، وبيان الشروط التي يفترضها
وجوده . ومن هنا فإن الفلسفة التوماوية تعلق على
الدليل الكوني (أو الكوسمولوجي) أهمية كبرى :
نظراً لأننا نبدأ في هذا الدليل من واقعة كون الوجود
معطى لنا تجريبياً ، لكي تستنتج من حدوث الموجودات
أو إمكاناتها ، ضرورة «واجب الوجود» . وبيت

القصيد في هذه الفلسفة أن الوجود سابق دائماً ، فهو
متقدم على الماهية ، ما دامت التجربة تدلنا على أن ثمة
شيئاً ، وإمكان هذا الشيء إنما هو شاهد على وجود
«واجب الوجود» .

بيد أن بعض خصوم القديس توما الأكويي قد
وجدوا في فلسفته مجرد تمرد على التقليد الأفلاطوني
(أو على الأفلاطونية الحديثة بصفة خاصة) من أجل
العودة إلى أرسطو . وليس من شك في أن القديس
توما قد أخذ الكثير عن الفلسفة المشائية ، ولكن من
المؤكد أيضاً أنه قد انتقد أرسطو في أكثر من موضع ،
فضلاً عن أنه كان على علم بأن أرسطو لم يقل بالكثير
من الآراء التي نسبها هو إليه . وربما كان الأدنى إلى
الصواب أن نقول إن الفكر الأرسططاليسي قد استمر ،
وتطور تطوراً مشروعاً ، على يد القديس توما
الأكويي ، فكان مذهب اللاهوتي بمثابة استمرار وترق
لمذهب أرسطو الكوني . وهكذا جاءت فلسفة القديس
توما الميتافيزيقية فكانت بمثابة تصحيح لنزعة أرسطو
الطبيعية المتطرفة ، كما جاءت النزعات التوماوية
الحديثة فكانت بمثابة امتداد لهذه الأرسططاليسية المعدلة
إلى المصور الحديثة نفسها .

وهنا قد يحق لنا أن نسأل عما دفع بفلاسفة مماثلين
من أمثال جيلسون وماريتان إلى الرجوع بالفلسفة الحديثة
نحو توما الأكويي . وقد تكفل جاك ماريتان بالرد على
هذا التساؤل في كتاب قيم له بعنوان : «من برجسون
إلى القديس توما» (سنة ١٩٤٤) . فحاول أن يظهرنا
على الجوانب الإنسانية الخالدة في فلسفة القديس توما ،
وكشف لنا عما في هذه الفلسفة من واقعية ، وعقلية ،
ووجودية . وقد بين لنا ماريتان في هذه الدراسة العميقة
كيف نجح القديس توما في تحقيق ضرب من التصالح
أو التوافق بين العقل والسر le mystère في صميم قلب
الوجود ، وكيف استطاع أن يجعل من الفلسفة استمراراً

يبين لنا كيف أن « اللطف » la grâce (أو النعمة الإلهية) استمرار لحالة الفطرة (أو الطبيعة) ، لا قضاء عليها ، وكيف أن النشاط البشرى (أو الفعل الإنسانى) تثبيت للحائم ملكوت الله على الأرض ، لا تمرد عليه . . . وحسب توما الأكوينى فخراً أن يكون بعض فلاسفة القرن العشرين أنفسهم قد شعروا مرة أخرى بالحاجة إلى التماس أسباب اليقين عنده !

٥ - نصوص مختارة من المجموعة اللاهوتية^(١)

أ - (يناقش القديس توما الأكوينى قضية وحدانية الله ، فيتساءل في الفصل الثالث من المبحث الحادى عشر قائلاً : « هل الله واحد ؟ » ، ثم يعرض بادئ ذى بدء للشكوك أو الإشكالات التى تثار حول هذا الموضوع فيقول :)

« . . . يظهر أن الله ليس واحداً ، فقد قيل في الرسالة الأولى للقديس بولس إلى أهل كورنثوس (٨ : ٥) : « قد وجد كذلك آلهة كثيرون وأرباب كثيرون » . هذا إلى أن الواحد الذى هو مبدأ العدد لا يجوز حمله على الله : إذ لا يحمل كم على الله ، كما أنه لا يجوز أن يحمل عليه الواحد المساوق للموجود ، نظراً لأنه يتضمن علماً ، وكل علم إنما هو نقص ، والنقص لا يليق بالله . ويؤذن فلا ينبغى القول بأن الله واحد . »

ولكن ثمة نصاً آخر يعارض ذلك ، ألا وهو قول الكتاب (في سفر التثنية) : « اسمع يا إسرائيل : إن الرب إلهنا إله واحد » (٦ : ٤) .
والجواب أن يقال إن كون الله واحداً ثابت من ثلاثة أمور :

أما أولاً : فمن بساطته . وواضح أن ما يكون به الشيء شخصياً لا يجوز صدقه بحال على كثيرين :

(١) اعتمدنا في هذه الترجمة على الأصل اللاتينى ، مع الاستعانة بالترجمتين الفرنسية والعربية .

للاهوت ، مع ربطها ربطاً عقلياً بالحكمة المسيحية . ونحن نعرف كيف بدأ ماريثان حياته الفلسفية بالثورة على الحدس البرجسونى ، فليس بدعاً أن نراه يعود إلى منطق القديس توما بصرامته العقلية . ولكن « المنطق » الذى التقى به ماريثان عند القديس توما ليس هو ذلك المنطق الأرسسطالىسى الصريح ، بل هو ذلك المنطق التوماوى الأونطولوجى ، بما فيه من تحديد لمراتب الوجود ، أو ما فيه من تصنيف لأنواع الموجودات . والظاهر أن روح ماريثان المنطقية قد وجدت في الفلسفة التوماوية إشباعاً لميلها إلى التصنيف : فإن الفلسفة التوماوية ترتفع من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ، لكى لا تثبت أن ترقى إلى التصوف ، متدرجة في هذا الانتقال عبر سلم منطقى من المراتب الوجودية . وليس من شك في أن هذه « الطوبوغرافيا » الكاملة لمناشط الروح البشرية قد بدت لماريثان (وغيره من أنصار الحركة التوماوية الجديدة) بمثابة خريطة دقيقة للمعرفة .

ولكن ربما كان العامل الفاصل في رجوع الكثيرين إلى القديس توما إنما هو الرغبة في بحث الميتافيزيقا من مرقدها . لكى تقوم بدورها الفعال في ميدان النشاط الفلسفى . وأصحاب هذا الاتجاه يريدون للقديس توما أن يتحدث إلى معاصرتهم باللغة التى يفهمونها ، فهم يحاولون أن يخلصوا الأونطولوجيا التوماوية من بعض الشوائب التى لم تعد تتفق مع العلم الحديث ، لكى يقدموا لأبناء عصرهم فلسفة تكاملية تتكفل بحل كل مشكلات الإنسان المعاصر . وربما كان من بعض أفضال القديس توما على الفكر الفلسفى - فيما يقول هؤلاء - أنه قد أظهرنا على أن الإنسان ليس فكرة ، وإنما هو شخص يحيا في الكون ، ويوجد أمام الله . ولا بد من تحقيق التواصل بين الإنسان والكون والله ، إذا كان لنا أن تقدم للوجود صورة متسقة متكاملة . وقد حاول القديس توما - في كتابه الضخم « المجموعة اللاهوتية » - أن يقدم لنا هذه الصورة ، فاستطاع أن

لأن ما به سقراط إنسان يجوز صدقه على كثيرين ،
وأما ما هو به هذا الإنسان ، فلا يجوز صدقه إلا على
واحد فقط . فإذا ، لو كان سقراط إنساناً بما هو به
هذا الإنسان ، لامتنع وجودناس كثيرين كما يمتنع
وجود سقراطين كثيرين . على أن الأمر كذلك بالنسبة
إلى الله : لأن الله هو عين طبيعته ، فهو إذن في الآن
نفسه إله ، وهذا الإله . وإذن يمتنع وجود آلهة
كثيرين .

وأما ثانياً : فن عدم تنامي كماله ، فإن الله مشتمل
في ذاته على كل كمال الوجود ، ولو كان هناك آلهة
كثيرون ، لوجب أن يتأزوا فيما بينهم ، فيصدق على
الواحد شيء لا يصدق على الآخر . ولو كان الأمر
كذلك ، لكان أحدهم عادماً لكمال ما ، ومن كان فيه
عدم فهو ليس كاملاً على الإطلاق . وإذن فإن من
الحال أن يكون هناك آلهة كثيرون . ولهذا فإن الفلاسفة
المؤمنين حيناً وجدوا أنفسهم مضطرين إلى القول بمبدأ
غير متناه قالوا بمبدأ واحد فقط .

وأما ثالثاً : فن وحدة العالم . والمشاهد أن جميع
الكائنات مرتبة فيما بينها ، لانتفاع بعضها ببعض .
والأمور المتباينة لا يمكن اتفاقها في ترتيب واحد ،
ما لم تكن مرتبة من واحد : لأن سوق الكثير إلى ترتيب
واحد من قبل واحد ، أولى منه من قبل كثير ، إذ
الواحد حلة للواحد بالذات ، وأما الكثير فليس حلة
للوحد إلا بالعرض ، أي من حيث هو واحد من
وجه ما وإذن فلما كان الشيء الأول غاية في الكمال ،
وأولاً بالذات لا بالعرض ، وجب أن يكون الأول
السائق لجميع الأشياء إلى ترتيب واحد واحداً فقط ،
وهذا هو الله .

وإذن فإن جوابنا على الإشكال الأول هو أن القول
بآلهة كثيرين قد نشأ عن ضلال بعض الناس الذين
كانوا يعبدون آلهة كثيرين معتقدين أن الكواكب

السيارة وغيرها من النجوم أو كلاً من أقسام العالم أيضاً
آلهة . والرسول يعقب على هذا الاعتقاد بقوله : « لكن
لنا إله واحد . »

وجوابنا على الإشكال الثاني أن الواحد من حيث
هو مبدأ العدد لا يحمل على الله ، بل على ما يقوم
وجوده في المادة فقط ، لأن الواحد الذي هو مبدأ العدد
من جنس الرياضيات التي يكون وجودها في مادة ،
وإن تجرد عن المادة بالاعتبار . وأما الواحد المساق
للموجود فهو شيء إلى لا تعلق لوجوده بالمادة . ولئن
لم يكن في الله عدم ما ، إلا أنه بحسب طريقة تصورنا
لا يعرف لدينا اللهم إلا بطريق العلم^(١) والتزويه . ومن
هنا فإنه لا يمتنع أن يحمل عليه بعض ما يقال بطريق
العلم ، ككونه غير جسمي وغير متناه ، وبالمثل
يقال عليه إنه واحد

(المجموعة اللاهوتية ، م ١١ ، ف ٣)
ب - (يعرض القديس توما الأكويني لمناقشة
مشكلة قدم العالم (أو حدوثه) في المبحث السادس
والأربعين ، فيتساءل في الفصل الأول قائلاً : « هل
مجموع المخلوقات قديم ؟ » ، ثم يتعرض لدراسة الشكوك
التي تثار حول هذه المشكلة فيقول :

« . . . يظهر أن مجموع المخلوقات المعروف الآن
بالعالم ، لم يكن له ابتداء ، بل هو قديم : لأن كل
ما كان لوجوده ابتداء ، فإنه قبل أن يوجد كان ممكن
الوجود ، وإلا لكان وجوده مستحيلاً . فإذا لو كان
لوجود العالم ابتداء ، لكان قبل ابتدائه ممكن الوجود .
والممكن الوجود إنما هو المادة التي هي بالقوة : بالنسبة
إلى الوجود الذي يكون بالصورة ، وبالنسبة إلى اللاوجود
الذي يكون بالعدم . فلو كان لوجود العالم ابتداء
- لكانت المادة قبل العالم - . ولا يمكن وجود المادة دون

(١) كلمة « العلم » هنا إنما تعني « السلب » فهي مستعملة هنا
بالمعنى المنطقي .

الصورة : فإن مادة العالم مع الصورة هي العالم . وإذن يلزم أن يكون العالم قد وجد قبل ابتداء وجوده ، وهذا محال .

« . . . ثم إنه ليس من شأن ما له قوة على الوجود دائماً أن يكون تارة موجوداً وتارة أخرى غير موجود ، لأن مدة دوام أى شيء إنما تكون على قدر مبلغ قوته . وكل ما لا يقبل الفساد يملك القوة على الوجود دائماً ، ما دامت قوته لا تنحصر في زمان محدود الأمد . وإذن ليس من شأن ما لا يقبل الفساد أن يكون تارة موجوداً وتارة أخرى غير موجود . وكل ما لوجوده ابتداء إنما يكون موجوداً تارة وغير موجود تارة أخرى . فإذاً ليس من شأن ما لا يقبل الفساد أن يكون لوجوده ابتداء . ولما كان في العالم أشياء كثيرة غير قابلة للفساد كالأجرام السماوية وجميع الجواهر العقلية ، فلقد ترتب على ذلك ألا يكون لوجود مجموع العالم ابتداء . . .

(ويمضي القديس توما الأكويني في سرد الأدلة المؤيدة لتقديم العالم بشيء من التفصيل إلى أن يقول . . .)
« إذا فرضت العلة الكافية فرض المعلول : لأن العلة التي لا يلزم من وجودها وجود المعلول علة ناقصة محتاجة إلى الغير في وجود المعلول . والله علة كافية للعالم ، غائية باعتبار خيريته ، ومثالية باعتبار حكمته ، وفاعلية باعتبار قدرته . . . وإذن فلما كان الله قديماً ، كان العالم قديماً أيضاً .

« هذا إلى أن ما كان قديماً ، فإن مفعوله قديم أيضاً . وفعل الله هو عين جوهره الذي هو قديم . فالعالم إذن قديم أيضاً » .

(ثم يحاول القديس توما بعد ذلك تفنيد هذه الاعتراضات — على طريقتة المعروفة في الرد على كافة الشكوك — فيقول :)

« حقاً إنه قبل أن يوجد العالم كان ممكناً أن يوجد ، ولكن لا بحسب القوة الانفعالية التي هي الهولى ، بل

بحسب قوة الله الفعلية ، وكما نقول عن شيء ما إنه يمكن على وجه الإطلاق ، لا باعتبار قوة ما ، بل من مجرد نسبة الحدود الغير متناقضة ، بحسب مقابلة الممكن للمستحيل . . .

« هذا إلى أن ما له قوة على الوجود دائماً ، فإنه لا يكون — منذ حصوله على تلك القوة — موجوداً تارة وغير موجود تارة أخرى ، وأما قبل حصوله عليها فإنه لم يكن موجوداً . وإذن فإن تلك الحجة التي أوردها أرسطو في كتاب السماء لا يلزم عنها على الإطلاق ألا يكون لوجود غير الفاسدات ابتداء ، بل يلزم عنها أنه لم يبتدئ وجودها بالطريقة الطبيعية التي يبتدئ بها وجود الكائنات والفسادات . . .

« وفضلاً عن ذلك ، فإن المعلول لا يصلو عن العلة الفاعلة بالطبع بحسب صورتها فحسب ، بل هو يصلو أيضاً عن الفاعل بالإرادة بحسب الصورة السابقة في تصوره ، والمعينة منه . وإذن فإنه وإن كان الله منذ الأزل علة كافية للعالم ، إلا أنه لا يلزم عن ذلك جعل العالم صادراً عنه ، اللهم إلا بحسب ما استقر في سابق تحديد إرادته ، بمعنى أن يحصل له الوجود بعد اللاوجود ليكون بذلك أوضح دلالة على صانعه » .

« هذا إلى أنه متى وجد الفعل لزم عنه المفعول ، بحسب اقتضاء الصورة التي هي مبدأ الفعل : وما يسبق تصوره وتحديده في الفواعل الإرادية يعتبر كالصورة التي هي مبدأ الفعل . فإذاً ليس يلزم عن فعل الله القديم أن يكون مفعوله قديماً ، بل أن يكون على حسب ما أراده الله ، أى أن يحصل له الوجود بعد اللاوجود »
(المجموعة اللاهوتية ، م ٤٦ ، ف ١)

ج - (يهتم القديس توما الأكويني بمشكلة الشر ، فتراه يعرض لها بالبحث في المبحث الثامن والأربعين من « المجموعة اللاهوتية » ، تحت عنوان عام هو : « في تمايز الأشياء على وجه الخصوص » . وهو يتساءل

في الفصل الثاني من هذا المبحث قائلا : « هل الشر موجود في الأشياء ؟ » ، وهذا نص حديثه :

« . . . يظهر أن الشر ليس موجوداً في الأشياء : لأن كل ما يوجد في الأشياء إما شيء ما ، أو عدم شيء ما ، وهو الوجود . وقد قال ديموسينيوس في الأسماء الإلهية « إن الشر بعيد عن الوجود ، وهو أيضاً أبعد عن الوجود » . فالشر إذن لا وجود له أصلاً في الأشياء .

« هذا إلى أن الوجود والشيء متساويان : فلو كان الشر موجوداً ما في الأشياء ، لزم أن يكون شيئاً ما ، وهذا مناف لما مر بنا في الفصل السابق .

« وفضلاً عن ذلك ، فإن الأكثر بياضاً هو ما كان أخفى عن السواد ، كما جاء في كتاب الجدل ، وبالمثل الأكثر خيرية أيضاً ما كان أخفى عن الشر . والله يفعل دائماً ما هو أكثر خيرية بأعظم جداً مما تفعل الطبيعة . وإذن فإن الأشياء المبدعة من الله لا يوجد فيها شيء هو بمثابة شر .

« لكن يعارض ذلك أنه لو كان الأمر كما ذكر ، لانتفت جميع النواهي وشتى ضروب العقاب التي لا تتعلق إلا بالشرور .

« والجواب أن يقال إن كمال العالم يقتضي التفاوت في الأشياء لتكتمل به جميع مراتب الخيرية . وللخيرية مرتبتان : إحداها ما بها يكون الشيء من الخيرية بحيث لا يمكن أصلاً أن يفقدها ، والأخرى ما بها يكون الشيء من الخيرية بحيث يمكن أن يفقدها . وهاتان المرتبتان موجودتان أيضاً في الوجود نفسه ، لأن من الأشياء ما لا يمكن أن يفقد وجوده كغير الفاسدات ، ومنها ما يمكن أن يفقده كالفاسدات . وتبعاً لذلك فإنه كما أن كمال العالم لا يقتضي وجود موجودات غير فاسدة فحسب ، بل يقتضي أيضاً وجود موجودات فاسدة ، فكذلك يقتضي أن يكون من الأشياء ما يمكن

أن يفقد الخيرية ، مما يترتب عليه أن يفقدها أحياناً . وحقيقة الشر قائمة بأن شيئاً يفقد الخير . فإذن واضح أن الشر موجود في الأشياء كالفساد سواء بسواء ، لأن الفساد أيضاً شر ما ،

« إذن جوابنا على الاعتراض الأول أن الشر بعيد عن الوجود مطلقاً ، وعن الوجود مطلقاً : إذ أنه ليس ملكة ولا نفعاً صرفاً ، بل هو عدم خاص . وعلى الثاني أن الوجود يقال على ضربين : كما ورد في الإلهيات فيقال أولاً « موجود » كما يدل على كينونة الشيء بحسب انقسامه إلى عشر مقولات ، وبهذا المعنى يكون الوجود مساوفاً للشيء . وعلى هذا النحو لا يمكن أن يكون عدم ما موجوداً ، وبالمثل لا يمكن أن يكون الشر موجوداً .

ويقال ثانياً « موجوداً » لما يدل على صدق القضية القائم في التركيب ، ويعبر عنه بلفظ « هو » ، وهذا هو الوجود الذي يقع في جواب : « هل هو » . وبهذا المعنى نقول إن المعنى هو في العين ، وبالمثل كل علم خاص . وعلى هذا النحو يقال للشر أيضاً موجود . وقد جهل البعض هذا التفصيل ، ولاحظوا أن بعض الأشياء يقال عنها إنها شريرة ، كما لاحظوا أنه يقال أيضاً أن الشر هو في الأشياء ، فظنوا أن الشر شيء ما .

« وجوابنا على الإشكال الثالث أن الله والطبيعة وكل فاعل إنما يفعل ما هو أكثر خيرية في الكل ، لا ما هو أكثر خيرية في كل جزء على حدة ، اللهم إلا إذا كان ذلك بالنظر إلى نظام الكل . والكل الذي هو مجموع المخلوقات يكون أكثر خيرية وأوفر كمالاً إذا كان فيه من الأشياء ما يمكن أن يفقد الخيرية ، بل ما يفقدها أحياناً ، دون أن تمنعه الله من ذلك . والسبب في ذلك من جهة أن من شأن العناية الإلهية ، لا أن تنقض الطبيعة ، بل أن تحافظ عليها ، كما قال ديموسينيوس في كتاب الأسماء الإلهية ، ومن مقتضيات طبيعة الأشياء أن ما يمكن أن يفقد شيئاً يفقده أحياناً . ومن جهة

أخرى ، فإن الله هو من تمام القدرة بحيث أنه يقدر أن ينتزع من الشر خيراً ، كما قال القديس أوغسطين في أنكيريدون . وإذن فإنه لو لم يسمح الله بوجود شر ما ، لارتفعت خيرات كثيرة : فلولا فساد الهواء لما تولدت النار ، ولولا مقتل الحمار لما حفظت حياة الأسد ، ولولا ظلم الباغي لما ظهر عدل الله وصبر المحتمل . (المجموعة اللاهوتية ، م ٤٧ ، ف ٢)

د - (يتعرض القديس توما لدراسة مشكلة الصلة بين الله والشر فيحاول أن يناقش القائِلين بأن الله هو علة الشر ، مبتدئاً بعرض آرائهم ، فيقول :)

« ... يظهر أن الخير الأعظم الذي هو الله إنما هو علة الشر ، ففي سفر أشعياء يقول الله : « أنا الرب وليس آخر » ، أنا مبدع النور ، وخالق الظلمة ، ومجرى السلام ، وخالق الشر . وفي سفر عاموس يقول النبي : « أم يكون في المدينة شر ولم يفعله الرب ؟ » .

« هذا إلى أن معلول العلة الثانية يرجع إلى العلة الأولى . والخير هو علة الشر كما مر في الفصل السابق . فإذا كان الله علة كل خير ، يلزم أن كل شر هو من الله أيضاً .

« وقد ورد في الطبيعيات أيضاً أن علة نجاة السفينة وغرقها شيء واحد بعينه . والله هو علة نجاة جميع الأشياء ، فهو إذن علة كل هلاك وشر :

« لكن يعارض ذلك قول أوغسطين في كتاب ٨٣ « أن الله ليس صانع الشر ، لأنه ليس علة الميل إلى اللاوجود » .

« والجواب أن يقال إن الشر القائم بنقص الفعل يتسبب دائماً عن نقص الفاعل ... والله ليس فيه نقص ، بل هو الكمال الأعظم . فإذا كان الشر القائم بنقص الفعل أو المتسبب عن نقص الفاعل لا يمكن أن يسند إلى الله باعتباره علة . وأما الشر القائم بفساد بعض الأشياء

فإنه يسند إلى الله على أنه علة . وهذا واضح في الأشياء الطبيعية والإرادية : فقد مر في الفصل السابق أن فاعلاً من حيث يصدر بقوته صورة يلحقها فساد ونقص ، يصدر بقوته ذلك الفساد والنقص . وواضح أن الصورة المقصودة من الله بالأصالة في المخلوقات هي خير نظام العالم . وقد مر فيها سلف أن نظام العالم يقتضي أن يكون فيه ما يمكن نقصه ، بل ما يتنقص أحياناً . وتبعاً لذلك فإن الله بتسببيه في الأشياء خير نظام العالم يسبب فيها الفساد بطريق الزوم وبالعرض كقوله في سفر الملوك : « الرب يمت ويحيي » . وأما قوله في سفر الحكمة : « إن الله لم يصنع الموت » فالمراد به أنه لم يصنعه كأنه مقصود بالذات . ونظام العالم يرجع إليه أيضاً نظام العدل الذي يقتضي معاقبة الأثمة . وإذن فإن الله هو صانع الشر الذي هو العقاب ، لا الشر الذي هو الذنب ...

« ... وعلى ذلك فإن جوابنا على الاعتراض الأول أن هاتين الآيتين تشيران إلى شر العقاب لا شر الذنب . وجوابنا على الاعتراض الثاني أن معلول العلة الثانية الناقصة يسند إلى العلة الأولى الغير ناقصة ، باعتبار ما له من الكينونة والكمال ، لا باعتبار ما فيه من النقص ، كما أن كل ما في العرج من حركة فهو متسبب عن القوة المحركة ، وأما ما فيه من العرج فليس عن القوة المحركة ، بل عن النواء الساق ، وبالمثل ، كل ما في الفعل الشرير من الكينونة والفعل إنما يسند إلى الله على أنه علة ، وأما ما فيه من النقص فهو ليس متسبباً عن الله ، بل عن العلة الثانية الناقصة .

« ويرد على الاعتراض الثالث بأن غرق السفينة إنما يسند إلى الربان على أنه علة ، من حيث أنه لا يفعل ما يطلب لنجاة السفينة . وأما الله فإنه لا يهمل فعل ما هو ضروري للنجاة ، وبالتالي فإنه ليس ههنا أدنى مماثلة .

(المجموعة اللاهوتية م ٤٩ ، ف ٢)

تحرير المرأة لقاسم أمين

بمقام
الدكتور والفرص من فرمى
الأستاذ المساعد بجامعة عين شمس

بالمدرسة التجهيزية ، وهى الخديوية الآن . كان الفتى يعود إلى بيته ، فيوزع جهوده بين دروسه وبين قراءة كتب الأدب الفرنسى والاجتماع والتاريخ ، فيحصل أضعاف ما يحصله زملاؤه فى المعرفة العامة . لم يتلق المعرفة المدرسية كأنها أول العلم ومنهائه ، بل كان واسع الاطلاع ، جذبه الأدب لأن فى أعماقه نفساً شاعرة ، وجذبه التاريخ ليعرف ماضى بلده وحاضره وجذبه كتب الدين لأنه عاش فى عصر الجامعة الإسلامية ، وجذبه كتب القانون التى وجدها فى مكتبة أبيه ، ولكن العجيب أن تجذبه كتب الاجتماع فى ذلك الوقت المبكر .

كان قاسم مفرط الذكاء ، ولكنه لم يكن من المتفوقين فى حياته الدراسية هذه ، لأنه لم يكن يستطيع أن يقاوم رغبة ملحة فى توسيع دائرة اطلاعه ، ووقف بجانبه والده يشجعه على هذا الاتجاه ، وكأنما كان يلوح فى ولده دلائل نبوغ ، ففهمه أكثر مما فهمه أساتذته . حتى إذا اتجه اتجاه والده القانونى ، وأوفت سنوات دراسته على الانتهاء بمدرسة الحقوق ، ظهرت مقدرته على التركيز ، فكان أول الناجحين فى إجازة الحقوق عام ١٨٨١ ، وتلك سن مبكرة فى ذلك الوقت .

لا شك أن قاسم أمين يعتبر من أبرز المصلحين الذين ظهروا على مسرح الحياة فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن ، فقد استطاع أن يحول التيار الاجتماعى الذى كان يسير فى مصر ، وأن يحمل الشعلة التى أضاءت حياة ما عرفت النور منذ قرون ، وفتحت قلب كل فتاة للنهضة الحقة التى يتطلبها الوطن من رجاله ونسائه على السواء . وحياة هذا المصلح الكبير تعتبر صورة رائعة من صور الكفاح المستمر لتحقيق المبدأ والإخلاص للعقيدة .

ولد قاسم بالإسكندرية فى أول ديسمبر عام ١٨٦٣ من أب تركى وأم مصرية ، وكان أبوه محمد أمين حاكماً لكردستان من قبل تركيا ، ثم منحه بلدته بعض الإقطاعات فى مصر — وكانت فى نواحي دمنهور حسب العقود التى تذكرها الأسرة ، فرحل إلى مصر ليقم بها نهائياً . وهكذا قدر لقاسم أمين أن ينشأ فى التربة المهيأة لمبدئه الذى احتضنه بعد حين .

وعندما أتم قاسم دراسة الابتدائية بمدرسة رأس التين ، انتقل به أبوه إلى القاهرة ، واختار سكناً بالحلمية — وهى إذ ذاك حى أرستقراطى — ثم ألحقه

لم يتحير الفتي بعد ذلك وهو يبحث عن طريقه في الحياة ، فقد بعث إليه مصطفى فهمي الخاوي وعرض عليه أن يعمل بمكتبه ، وقبل قاسم تحت إلحاح والده ، برغم علمه بقسوة مصطفى فهمي المتناهية على كل المحيطين به ، واختلافه معه في كثير من الأمور التي تتعلق بتدخل الأجانب في شئون مصر . وأحب مصطفى فهمي الفتي الذكي قاسم ، ولكن فتانا لم يكن يبادل نفس الحب ، كان يحترمه لصلته بوالده ولعلمه ، ولكنه كان يبغض فيه قسوته ووطنيته الزائفة . وقاسم وطني متحمس شأن الشباب المثقف في ذلك الوقت ، وقد كان واحداً من تلك الحلقة الذهبية التي أحاطت بهجاء الدين الأفغاني . واستمع الطالب الفتي لأستاذه الشيخ يتحدث عن الوطنية وعن الجامعة الإسلامية ، وعن تنقية الدين من البدع ، وتحمس لكل ذلك شأن تلاميذ جمال الدين ، بالرغم من صغر سنه ، ولكنه أشرب نعاله ، واستقى من نفس الكأس التي شرب منها كل أعلام عصره .

ولم تطل إقامة قاسم بمصر ، فقد آن له أن يرحل إلى فرنسا ليم تثقيفه في بعثة من تلك البعثات التي أثرت حياتنا وأخصبها . ويتطلع قاسم إلى الحياة من حوله فيجد تقدماً في العلوم الرياضية والطبيعية ، والحركة الصناعية في تطور هائل . وفكرة الحرية السياسية التي أمت بها الثورة الفرنسية أواخر القرن الثامن عشر قد تطورت إلى أيديولوجية جديدة يعتنقها المجتمع ، فأصبحت حرية اجتماعية ، وحقوقاً للعامل ، وإلغاء للرق ، وانطلاقاً للمرأة . وكانت محاولة الاشتراكيين منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر تهدف إلى إدراك المساواة الاجتماعية والاقتصادية إلى جانب المساواة السياسية التي اعترف بها القانون . في سنة ١٨٢١ دافع « سان سيمون » عن حقوق العمال ، وفي سنة ١٨٤٠ كتب « برودن » كتابه (ما هي الملكية ؟ هي السرقة) وفي سنة ١٨٦٧ كتب « كارل ماركس »

كتابه (رأس المال) . وهذه السلسلة من رجال الثورة الاشتراكية هي التي أظهرت الطبقة العاملة ، وحاولت أن تخلص أفرادها من يران الرأسمالية ، وانتهت أيضاً بأن ألغى الرق ، وأصبح العبيد ينعمون بما ينعم به الأحرار . كشفت الطبقة العاملة كما كشفت حقوق العبيد ، وحقوق المرأة أيضاً . فقد كانت هناك حركة نسائية في فرنسا ، وكانت هناك حركة نسائية أخرى في إنجلترا وأمريكا ، وكانت بعض ولايات أمريكا تقوم بتجربة جديدة في ذلك الوقت ، هي منح الحرية السياسية للنساء .

أفكار العدالة والحرية والمساواة والتقدم تعيش داخل أوروبا ، فهي بضاعة محلية لا تصدر إلى الخارج أبداً . ففي الخارج التكالب على منابع الثروة وإرسال الجيوش للإبادة . استولت فرنسا على تونس عام ١٨٨١ وها هي ذى إنجلترا تقاتل لتنشب أنيابها المسعورة في جسم مصر . ويتبع قاسم أنباء القتال الدائر في بلده ، فيقرأ في الصحف الفرنسية عن مقاومة جيش عرابي وهزيمة الإنجليز في كفر الدوار وانضمام المصريين جميعاً لجيش المقاومة فيطمئن قلبه ، ولكن الأسى يستبد به بعد ذلك ، حين يقرأ عن خديعة بريطانيا للسلطان العثماني وظفرها بمنشوره عن عصيان عرابي ، وتتوالى الأنباء مسرعة عجلة عن خيانات بعض باشوات مصر ، وأخيراً تنتهي موقعة التل الكبير بانتصار سهل لم تكن نحلم به بريطانيا ، انتصار الخيانة على الشجاعة وانتصار الظلم على الحق ، وأكبر الظن أنه في الوقت نفسه انتصار للحضارة الغربية على المدنية الشرقية . كان موقفه عسيراً هناك ، فما الذي يستطيعه قاسم ؟

ولم يظل تفكيره ، فقد اقتلعت الأحداث نفسها ، ووجهته إلى الطريق . كان جمال الدين ومحمد عبده قد تواعدا على أن يلتقيا في باريس لمواصلة جهودهما من أجل تكتل المسلمين ، ومن أجل محاربة الاستعمار في مصر . وهناك بدأ المجاهدان في تأليف جمعية العروة

الوطني السينسية ، فانضم إليها قاسم أمين ، ورأى فيها متنفساً لأشجائه وآماله . ولكن الاستعمار البريطاني استطاع أن يحارب الجمعية في باريس ، وأن يفلق أمام جريدتها كل منفذ يصل بينها وبين القراء ، فتوقفت عن الصاور ، ورحل جمال الدين ، ورحل محمد عبده لبواصلا الجهاد الذي لا علمانه في مكان آخر . وبقي قاسم في فرنسا ، ولم يكن بينه وبين امتحانه البكالوريا شهر ، انقطع فيها لدراسته . وكانت النتيجة النهائية نصراً له ولكل مصري ، كان أبرز المتفوقين ، فحصل على ميدالية ذهبية ، وطلب إليه أستاذه « لرنود » أن يعمل معه بضعة شهور يكتسب فيها خبرات عملية . وفي صيف عام ١٨٨٥ أن لقاسم أمين أن يعود إلى وطنه ، فرحل إلى مصر والذكريات تتراحم في خاطره عن الحضارة الغربية ، وعن مصر الثائرة يوم تركها ليركب البحر إلى عالم جديد عليه .

عاد قاسم ليعمل في سلك القضاء ، وكان حزب الإصلاح قد تفرق ، رحل زعيمه جمال الدين ، ورحل أستاذه الشيخ محمد عبده ، واختفى زميله عبدالله النديم وخفت صوت مصر ، ولم يعد هناك بد من أن يبدأ كل مثقف من طريق ، حتى تلتقي الطرق في ميدان تتجمع فيه كل دروب الإصلاح . انتقل قاسم بعد بضع سنوات من قسم قضايا الحكومة إلى رئاسة نيابة بنى سويف ، فكان أول عمل قام به أن أطلق صراح كثيرين من المتهمين الذين بمصنهم الإدارة علواناً . فحرية الأشخاص صورة مصغرة لحرية البلاد ، ولبدأ الحرية الذي اعتنقه من قبل ، وهو عدو للاستبداد الممثل في كيان الاستعمار فليكن عاشقاً للحرية منفذاً لها بقدر ما يستطيع وما يطبق .

بقي قاسم في بنى سويف سنتين ، انتقل بعدها في نفس المنصب إلى طنطا ، وهناك ذاعت بعض مواهبه حتى وصلت إلى عبدالله النديم ، الرجل الوحيد من العربيين المحكوم عليه بالإعدام وكان مخفياً بمديرية الغربية منذ بداية الاحتلال المشؤم ، فقدم نفسه لقاسم حتى يتصرف

في الأمر بما تقتضيه حكمته . لا بد أن يشر النديم في مشاعر قاسم الزمالة في الوطنية وفي الفكر ، ولكن ماذا يستطيع قاسم أن يصنع ؟ إنه يطبق القانون ، والنديم محكوم عليه بالإعدام . هل يتنكر لمبادئه فيقيد ، يأخذ منه الاعتراف ولو عن طريق القسوة ؟ لا ، لم يفعل ذلك قاسم ، بل قام له من كرسيه وأحسن معاملته وأمر بأن ينظف مكانه في السجن ويضاء أيضاً ، وأن يمكن من شرب القهوة والدخان كما يشاء ، وأمدّه بالمال من عنده . ثم سافر إلى القاهرة ليلتمس له العفو اكتفاء بما ذاقه مدة السنوات التسع التي اختفاها ، وكانت الصحف قد بدأت حملة كبيرة من أجل الإفراج عنه . ولم يرجع قاسم إلى طنطا إلا بعد أن صدر قرار مجلس الوزراء بالإفراج عنه وإبعاده إلى الشام ومنحه مائة وخمسين جنياً ليستعين بها في منفاه . وكأنما كانت الأقدار تهيب قاسماً ليقوم بهذا العمل الوطني فيعين النديم على الخلاص لأنه لم يلبث أن عين هو وسعد زغلول مستشارين بمحكمة الاستئناف ، وهكذا بلغ قاسم أمين في الحادية والثلاثين ما لم يبلغه إلا الأقلون من رجال القضاء في الخمسين .

لم يكن قاسم يتقيد في أحكامه بحرفية القانون إذا لم يصادف النص مكان الاقتناع منه ، وهو في هذا مثل كثير من المفكرين والقضاة الذين أخذوا بأحكامهم جديداً في العدالة وفي التشريع ، وكانت محاولة فهم دوافع المتهم ، أهم عنده من تطبيق حرفية القانون ، وتلك بذور المصلح الاجتماعي ، نجدها منذ ذلك الوقت في كثير من أحكام قاسم ، تصوراً عابراً بمجهر القانون ، وحرصاً على إنصاف الضعيف من القوى ، وكأنما كان يتمثل له بلده يستبد به الاحتلال دون سند من قانون .

وكانما كانت حياة قاسم القضائية آثار طبعته حياته العائلية ، فهو عادل في معاملته لزوجته ، يقدر لها اهتمامها بشئونه ، كريم في عشرته ، يخصص لها جزءاً من وقته بعد ظهر كل يوم يتحدثان فيه ، قبل أن

مخصص لكتبه وقتها المقدس من السابعة إلى العاشرة :
ولم يكن في حياته العائلية بهم كثيراً بالتقاليد الجامدة
التي كانت سائدة في ذلك الوقت ، فهو لا يأكل
وحده ، وإنما يأكل مع زوجته ، وهو لا يمنعها من
الخروج ، وإنما يدعها تخرج لزيارة صديقاتها ، فراه
في تقاليد عصره ، رأى مصلح نادر ، لا يجارى الناس
على عاداتهم إن لم يقتنع بها .

ولم تقتصر جهود هذا المصلح على دائرة عمله
الوظيفي ، فهو مؤسس « الجمعية الخيرية الإسلامية »
التي لا تزال موجودة إلى الآن « بدرب الجماميز » . وهو
أحد مؤسسي الجامعة المصرية ، التي كانت رسالتها
تهدف - عند هؤلاء المؤسسين - إلى تحطيم عتق
الزجاجة ، والخروج إلى آفاق أرحب نستطيع أن نخلم
فيها الوطن عن طريق العلم الذي لا يصلنا إلا صداه من
أوروبا ، وبذلك تسرى دماء نقية في عروقنا ، تدفعنا إلى
النشاط والتحرك . على أن أكبر عمل إصلاحى قام به ،
هو دعوته إلى تحرير المرأة ، الذي أثار ضده عاصفة
من المعارضة والتهم ، فهو خطوة جريئة جداً في ذلك
الوقت الذي كانت الدعوة فيه إلى تعليم المرأة مجرد
بصيص ضئيل من النور يتسرب متلصصاً . ومن هنا
كانت هذه الضجة الشديدة فقد اتهمه العامة بالمروق
من الدين ، وحرم قصر عابدين عليه ، واشتعلت
المعركة في الشام والعراق على صفحات الجرائد ،
وألفت الكتب في الرد على دعوته ، ولكن ذلك كله
لم يبطئ همته ، بل وجد فيه نوعاً من الإغراء بالاستمرار
والثبات ، وهو واثق أن البذرة الصالحة لا بد أن تنبت
وتزهر ، مهما لقيت في طريقها من عقبات موقوتة ،
وهكذا ظل يحمل المشعل دون ملل ، حتى ودع الحياة
التي أحباها ، ورحل إلى موكب الخالدين في الثالث
والعشرين من أبريل عام ١٩٠٨ .

ترك لنا قاسم أمين خمسة مؤلفات تتصل جميعها
بفكرة الإصلاح الاجتماعى ، وأولها كتاب « المصريون »

الذى ألفه بالفرنسية ونشره عام ١٨٩٤ . والدارس لهذا
الكتاب يدرك أنه صورة من صور الكفاح بين الشرق
والغرب ، فهو يرد فيه على آراء الدوق الفرنسى
داركور التي نشرها في كتابه « مصر والمصريون » .
والدوق الفرنسى كان متشعباً بجملة من الآراء التي
قيدها بعض المفكرين الغربيين في القرن التاسع عشر ،
فالتقد المنصف لا يثير أحداً ، ولكن الذى أثار قاسم هو
المطاعن القاسية غير المنصفة التي رمى بها مصر وهاجم
الإسلام :

ويبدأ قاسم أمين رده وهو مؤمن بمبدأ التقدم ، وأن
هذا التقدم قد يتعثر في بعض الأخطاء ، ولكنه في
النهاية لا بد أن يتغلب . فإذا كانت مصر في أول الطريق
فقد مرت فرنسا بنفس الطريق من قبل ، لكن الجهل
والفقر لم يقفها حجر عثرة في سبيل تطورها . ثم يتحدث
قاسم بعد ذلك عن ذوبان الطبقات في المجتمع المصرى
كما لاحظ ذلك الدوق الفرنسى ، والعجيب أن الدوق
داركور حين لاحظ تجميع الطبقات أواخر القرن
الماضى هاجم ذلك الوضع لأن المجتمع لا يستقيم عنده
إلا بوجود طبقات اجتماعية متميزة ، وهنا يجد قاسم
أمامه الفرص ليعرض للإسلام عرضاً يوضح بعض
جوانب القوة التي يجلبها الدوق . فالإسلام قد ساوى
بين الناس . ولم يجعل لمسلم فضلاً عن مسلم إلا بالتقوى
بل هو قد سبق كل النظم الثورية بألف عام حين أنكر
امتيازات المولد والثروة ، وليس في الإسلام طبقة
يصل عن طريقها الفرد إلى ربه . والإسلام من بين
الأديان جميعاً هو الذى يقرر أن عمل المرء وجهده
يرفعانه حتى يصل إلى أعلى المراتب مثلاً وصل كثير من
العلماء المسلمين دون نظر إلى نسبهم .

وينتقل إلى موضوع المرأة في الإسلام ، فىرى
الإسلام قد سبق كل الشرائع في تقرير حقوق المرأة
قبل أن تعرفها أوروبا باثني عشر قرناً ، فليس للزوج
عليها إلا سلطان معنوى ومعاملة بالمعروف ، وإذا كانت

المرأة الشرقية محجبة فان ذلك لا يرجع إلى الإسلام بل يرجع إلى عصور خلت من الجهالة . على أن الحجاب في مصر ليس معناه السجن في المنازل ، فالمرأة تخرج للزيارات وللأسواق ، ولكن الحقيقة التي لا بد من التسليم بها هي الجهل ، غير أن الأمل معقود على الرغبة الموجودة عند الرجال في تثقيفهم من أجل جيل جديد . ولا يرى قاسم أمين في تعدد الزوجات ولا في الطلاق هذه البشاعة التي يراها كتاب الغرب ، لأن من الثابت إحصائياً أن المرأة الغربية هي التي تعيش لغرائرها وقد أدرك المشرع الإسلامي هذه الأخطار ، فحلل تعدد الزوجات وجعل الأصل واحدة واشترط العدالة بين الزوجات ، كما أباح الطلاق لكنه أوجب الوساطة بين الزوجين ، وجعل الطلاق أبغض الحلال إلى الله .

ثم يتناول في الفصول الأخيرة موقف الإسلام من العلم ، فيورد أحاديث الرسول في الحث على طلب العلم ، وبهاجم رأى داركور الذي ادعى فيه أن الإسلام قد واد العلوم ، ثم يلهب حماسة حين يرى أوروبا التي تأخذ علينا الضعف والفقر والجهل هي التي تقيم في سبيل تطورنا العقبات والسدود ، وفي كل مظهر من مظاهر حياتنا نجد الأيدي الأجنبية تعبت بمصالحنا في سبيل منفعتها .

منذ ذلك الوقت بدأ قاسم أمين يبحث في عيوب المجتمع ومشاكله وبدأ يضع أصابعه على كثير من النواطات التي أثارها الدوق ليعيد البحث فيها بحثاً هادئاً . فكتب سلسلة مقالاته التي نشرها متتابعة في جريدة الماويد عام ١٨٩٨ ، ثم جمعت فيما بعد تحت عنوان « أسباب ونتائج وأخلاق ومواعظ » . وقد تضمنت هذه السلسلة تسعة عشر مقالا تدور حول ثلاثة عناصر هي النواحي الاقتصادية وأسس التربية السليمة ومستوى موظفي الدولة . فنحن نتكاسل في كثير من الأحيان عن جلب الرزق ونتركنا مواردنا دون استثمار فكانت النتيجة أننا أصبحنا مجال صراع الأمم الغربية من أجل السيطرة

علينا ، ويتحدث عن مغامرات الأجانب في بلادنا من أجل الربح الوفير كأننا كان ينظر بعين المستقبل إلى ما ينبغي أن تقوم به من أجل زحزحة الأجانب عن مواردنا الاقتصادية . ثم يعود فيتمنى المشاكل الاجتماعية فيجد أكثرها ترتد إلى سبب جوهرى ، هو إهمال التربية الروحية التي تعود الطفل أن يفهم الفضيلة والرديلة وأن يمارس الفضيلة ويتجنب الرديلة ، ولا سنبل إلى ذلك إلا أن تكون الأسرة التي نشأ فيها الطفل قد فهمت دورها حق الفهم . وبعد أن يتحدث قاسم عن أهمية التربية وأسسها ينظر نظرة نقدية تلحظ العيوب التربوية في مجتمعنا ، وتلك هي الخطوة الأولى للإصلاح دائماً .

وأول ما تقع عليه عينه هو حب النفس ، وحب النفس فطرة في الإنسان ، ولكنه إذا تضخم بحيث يصل إلى درجة الأنانية والسعى من أجل الصالح الخاص بغض النظر عن الإضرار بالغير كان رديلة مدمرة . وإذا كانت الأم في العائلة هي المربية الأولى . فهل من الحكمة أن تكون هي نفسها مجردة عن كل حلى التربية ؟

ولعل أبرز صور الأنانية إنما تتجلى في الموظف الكثير الحديث عن أمجاده والموظف المتكاسل والموظف الذي لا ينسى لحظة مصلحته الخاصة وينسى دهرأ مصالح الناس والموظف الذي يظن وظيفته مركزاً للتعالي والاستبداد . فكرة التربية إذن تسرى في كل مقالاته ، ولكن الفكرة التي طغت على كل فكرة سواها هي تربية النشء ، وحين فكر في تربية النشء فكر في الأسرة وفي المرأة .

وهكذا خصص قاسم أمين كتابه « المرأة الجديدة » لرد حجج الذين يعارضون تحريرها ، فمن ادعاءاتهم ما يزعمون من أن المرأة مخلوق ناقص العقل والتفكير ، وأنها أضعف عزيمة من الرجل وأقل قدرة منه على مقاومة الشهوات ، وهو يرد على ذلك بأن التشريح الفسيولوجي والتجربة في البلاد التي منحت المرأة حريتها قد أثبتت أن المرأة مساوية للرجل في الملكات مثلما حدث

في ولاية «يومنغ الأمريكية» . ومن الغريب أنه في الوقت الذي لا يعفيها القانون من العقوبة إذا ما ارتكبتها ولا تعفيها الشرائع السماوية من المسؤولية ، ولا يعفيها الرأي العام من الخطأ ، لا يود أحد أن يعترف بأنها مختارة . فهم حين يلتفتون إلى الشرق يضعون نصب أعينهم امرأة مثالية ، وحين يلتفتون إلى الغرب يتمثلون امرأة مبتذلة ، والمعتقدات الموروثة تقيدهم قيداً لا فكاك منه في كل خطوة يخطونها . ومن هنا نهج في كتابه منهجاً علمياً ، فهو يرفض أن يقبل أى دعوى من الادعاءات الشائعة دون أن يقوم عليها الدليل العلمي القاطع . وينبه إلى وجوب الأخذ بالأسلوب العلمي إذا أردنا أن نصل إلى نتيجة . فتتصور نظريتنا مطبقة في قرية ثم في مدينة ثم في إقليم ، ونتمثل النساء في جميع أعمارهن وأحوالهن وطبقاتهن : ونصورهن في المدرسة وفي البيت وفي الغيط وفي الدكان وفي المصانع . ثم نستعرض حال النساء في غير بلادنا ونقف على حال المرأة في الأزمان الخالية والتقلبات التي طرأت عليها . ويرى قاسم أمين أن الحكم على استعداد المرأة لا يكون عادلاً ومنصفاً ومستوفياً لشروط البحث العلمي المحايد إلا إذا منحنا المرأة الفرصة التي منحها الرجل لتتقيد عقله ودعم ملكاته خلال الأجيال الطويلة ، ويرفض أن يصدق ما يذاع عن حرارة الجو وأثره في إثارة الشهوات ، مما يتدبر به الداعون إلى حبس المرأة في البلاد الشرقية . ما لم يقد على صحة هذا الزعم دليل علمي ، ويستشهد برأى عالم إيطالي يقول إن العفة تكتسب بمنح الحرية للمرأة ، وأن اختلاف الأجواء لا أثر له في ذلك . ويعتمد على علم النفس وعلم وظائف الأعضاء في التدليل على أن قوة البنية وسلامة الأعصاب هما أهم ما يعين الإنسان على ضبط نفسه . وقيم الدليل من حياتنا السياسية على أن الحرية هي منبع الخير للإنسان وأصل ترقيته وكماله الأدبي . ثم يبين أن النمو الأدبي لا يختلف في سيره عن النمو المادي : فانطلق بحبو قبل

أن يمشي ثم يتعلم المشي بالتدريج مستنداً إلى الحائط ، فإذا استقل بالمشي لم يحسنه إلا بعد أن يتعرض للوقوع على الأرض مرات ، فلا ينبغي أن نكون كالأب الأحمق الذي يخاف على ولده إذا مشى أن يسقط فيمنعه من المسير ، حتى إذا كبر عاش مقعداً مشلولاً . ويعتمد على إحصاء عام ١٨٩٧ ، الذي يدل على أن جملة النساء اللاتي يشتغلن بحرفة أو صنعة يمثل اثنتي في كل مائة من مجموع النساء ، ولا يدخل فيه الفلاحات اللاتي يعملن في الزراعة ولا النساء اللاتي لا عائل لهن ممن يعشن عالة على أقاربهن ، ويتساءل : ألا ينبغي لهذا العدد من النسوة أن يزودن بما يعينهن في معركة الحياة ؟ ثم يعود فيعتمد على إحصائية وفيات الأطفال في القاهرة ويقارنه بوفيات مدينة ضخمة كلندن ، فيرى أن عدد الوفيات في أطفال القاهرة يزيد على ضعف عدد الموتي في أطفال لندن ويرجع ذلك دون شك إلى جهل الأم بالثقافة الصحية .

أما الكتاب الوحيد الذي نشر بعد وفاته فهو «كلمات» ويشتمل على كثير من الحكم الموجزة ، والحكمة فلسفة الخاصة ، كما أن المثل فلسفة العامة ، وقد عرف العرب المثل والحكمة فهي خلاصة تجربة مرت بانسان عميق الإحساس ، فنحن عندما نقرأ قول قاسم «النفس الضعيفة تنحني للقوى وتنكسر أمام الظالم وتهاب كل صاحب سلطة» أو ننظر إلى قوله «لا تكمل أخلاق المرء إلا إذا استوى عنده مدح الناس وذمهم إياه» أو نسمعه يقول «يوجد أناس متى رأيتهم أو سمعتمهم تشعر بنقص في خلقهم ، كأنهم صنعوا بغاية السرعة ، فلم ينالوا حظهم من الإتيان المعهود» ، حين نقرأ هذه الأقوال ، نحس حقيقة أنها خلاصة تجارب عاناها في الحياة تركزت في تلك الكلمات ، وتندرل أن تياراً واحداً يجمع كتابه «كلمات» على تفرقه «والتيار الإصلاحى» ، وتندرل كذلك أن الكتاب على صغر حجمه قد وعى من التجارب أكبر من حجمه بكثير ،

ونؤكد أن كل كتبه تتردد إلى نبع واحد يتدفق في كل الاتجاهات ، الدراسات والنقد والمقالات والحكم ، وهو الإصلاح الاجتماعي .

• • •

تحرير المرأة

ولكن كتاباً واحداً من مؤلفات قاسم هو الذي أثار ضجة وصراعاً وهو في الوقت نفسه الذي كتب لقاسم الخلود ، ذلك هو «تحرير المرأة» كما قلنا . وعندما اخترمت فكرة هذا الكتاب في ذهن قاسم ، عرض على صديقه أحمد شفيق أن يشاطره العمل في تأليف الكتاب ، فاعتذر بأن الأفكار لم تنبأ بعد لقبول مثل هذه الدعوة ، وزاد اعتذار الصديق من حساسة قاسم أمين ، فلو انتظر المصلحون دائماً رضاه الرأي العام لما تغير العالم عما كان عليه في العصور البدائية . إنه يستطيع أن يعضى وحده ليهي الأفكار للإصلاح الاجتماعي ، لإصلاح نصف المجتمع ، وغاية ما يريد هو أن يلفت المجتمع إلى ما وصل إليه ، لا أن يحقق كل ما يرغب فيه «لأن تحويل النفوس إلى وجهة الكمال في شئونها مما لا يسهل تحقيقه ، وإنما يظهر أثر العاملين فيه ببطء شديد في أثناء حركته الخفية» . وهو يعلم أن الناس لا تقبل آراءه ببساطة ، ولكنه لا يرجع عما يعتقد أنه الحق .

يرى قاسم المسلمين منتشرين في أطراف الأرض ، فهل هم أنفسهم متحدون في عاداتهم وتقاليدهم وأساليب حياتهم ؟ أليست الحقيقة أن لكل أمة في كل فترة من الزمن آداباً خاصة بها ترتبط بمدى تقدمها العقلي والاجتماعي ؟ إن بقية الحقيقة أن هناك تلازماً بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة . إن الغربي الذي يحب أن ينسب كل شيء إلى دينه ما دام راقياً ، يعتقد أن المرأة الغربية قد ترقى لأن دينها قد ساعدها على نيل حريتها ، والواقع أن الإسلام قد سبق كل الشرائع في تقرير مساواة المرأة

للرجل ، فأعلن حريتها واعتبر لها كفافة شرعية يوم كانت في حضيض الانحطاط عند كل الأمم . لماذا إذن هوت المرأة إلى هذه المنزلة السيئة ؟ لا دخل للإسلام في ذلك ، ولكنها عادات ورثناها عن الأمم التي انتشر فيها الإسلام ، فلم تبدل تقاليدها بعد أن أسلمت ، ثم كانت الحكومات الإسلامية سبباً في استمرار تلك التقاليد القاسية ، فالحاكم يستبد بالمحكوم والرجل يستبد بالمرأة .

بعد هذا التمهيد الذي عرض فيه لحالة المرأة السيئة وحاول أن يتبع الجدور التاريخية لتلك المنزلة ويقتب إلى براعة الإسلام منها ، بدأ يرد على سؤال كان يتردد على صفحات الجرائد في ذلك الوقت عن «الرجل والمرأة وهل يتساويان» مع وضوح قوته الجسدية والعقلية ؟ فيرى قاسم أن الرجل إذا فاق المرأة فذلك يرجع إلى أنه قد مارس الأعمال العضلية والعقلية فقويت بنيته ونما عقله بدوام الممارسة في الوقت الذي حرمت فيه المرأة من استعمال القوتين تقريباً ، فلا شيء إذن يمنع المرأة المصرية من الاشتغال بالعلوم والآداب والفنون الجميلة والتجارة والصناعة مثل المرأة الغربية إلا جهلها وإهمال تربيتها .

ولكن البيئة مختلفة هنا والعقول غير مهيأة ، فيتواضع في مطالبه حتى تنبأ تلك العقول بفعل التطور لقبول المزيد . ولم يدع قاسم إلى خروج المرأة لميدان العمل إلا في حالات الضرورة كأن يتوفى زوجها أو يكون فقيراً محتاجاً إلى المساعدة ، أو لم تزوج إطلاقاً فلا بد لها إذن من التعلم لتمكين من العمل في وظيفة شريفة بدلا من الانزلاق إلى هاوية الرذيلة . ولكن الدعوة إلى العمل برغم الشروط التي وضعها ، كانت غريبة على المجتمع ولم يكن من الممكن أن تجتذب أنصاراً عديدين في وقت سريع لسيطرة المحافظة الشديدة .

ولا سبيل إلى سعادة الأمة إذا لم يسعد الزوج في بيته ولم تسعد الزوجة مع زوجها ، ولم يسعد الأبناء في

بيئة صالحة . والطفل لا يعيش إلا بين النساء : في الفترة التي يكون فيها عقله ونفسه أشبه بصحيفة بيضاء قابلة لكل ما ينقش فيها سواء أكان خيراً أم شراً . ومن جهل الأم أن تترك طفلها مشرداً في الطرقات يتمرغ في الأتربة تمرغ صغار الحيوانات ، وأن تملأ قلبه فزعاً بالجن والشياطين وألا تعرف من وسائل الحفاظ عليه سوى تعليق التعاويذ والطوف حول القبور والتصح بالأضرحة . إننا نجد في هدى نبينا ما ينبغي أن نفتدى به حين قال في شأن عائشة : « خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء » . وعائشة امرأة لم تؤيد بوحى وإنما سمعت فوعت وعلمت فتعلمت : ولذا ينبغي أن نبدا بتربية المرأة تربية تنقذنا من جميع العيوب التي يقذفنا بها الأجنبي كل يوم ، وترتد كلها إلى إهمالنا تربية المرأة .

ولكن ما بال أكثر الرجال يعارضون تعليمها وثقيفها في الوقت الذي يشكون فيه من الشكوى من جهالتها ؟ لقد رسخ في أذهانهم أن تعليمها وعفتها لا يجتمعان ، والواقع أن البطالة التي ألفتها النساء عندنا وصارت طابع حياتهن هي أم الرذائل ، والتعليم يرفع من قدر المرأة ويرد إليها إحساسها بشخصيتها وكيانها ويسمح لها أن تفكر في أعمالها ، والمرأة المتعلمة تخشى عواقب الأمور ويكون لها من كرامتها ما يصونها عن الدنس .

إلى هنا كان قاسم يعرض لموضوع تربية المرأة وتعليمها عرضاً منطقياً ، يسوق فيه الأدلة العقلية ، ولكنه حين ينتقل للموضوع الخاص بحجاب المرأة سرى أثر قراءاته الدينية ، لأن القرآن الكريم والحديث الشريف عرضا له من قبل ، وهو يمس جوهر الحياة الاجتماعية الإسلامية ، ثم إن قاسما قد أيد الحجاب من قبل حين رد على اللوق الفرنسي ، فلا ينبغي حين يدعو إلى السفور اليوم أن يكون متناقضاً مع نفسه ،

ولكن هل دعا قاسم حقيقة إلى السفور ؟ الواقع أنه لم يدع إلا إلى الحجاب الشرعي ، فالغربيون قد غالوا في السفور إلى درجة قد يصعب معها أن تتصون المرأة ، ونحن غالبنا في الحجاب حتى صيرنا المرأة متاعاً من المتنيات ، وحرمانها نعمة الحياة الحقة ، وبين هذين التقيضين درجة تسمو عليهما ، هي درجة الحجاب الذي حدده الإسلام .

وينقل قاسم عن « لاروس » أن نساء اليونان كن يستعملن الحجار إذا خرجن ويخفين وجههن بطرف منه كما هو الآن عند الشرقيين ، معنى هذا أن الحجاب لم يستحدثه المسلمون ، وأن المغالاة فيه كانت معروفة قديماً عند كثير من الأمم ، فإذا كنا قد غالبنا نحن أيضاً فيه ، فما ذلك إلا اتباع لعادة موروثه البسناها لباس الدين كسائر البدع التي تمكنت من الناس باسم الدين . وقد اتفق الأئمة على أن الوجه والكفين مما يباح للمرأة أن تظهر بها دون حجاب أمام الأجنبي ، والمذهب الشافعي يبرر ذلك بأن المعاملة والشهادة تستدعي سفور الوجه واليدين ، والمالكية والحنابلة يتفقون على هذا أيضاً ، وينقل نصوصاً كثيرة للفقهاء تؤكد هذا الرأي حتى إذا خلس منه راح يسوق من الحجج المستخلصة من واقع حياتنا ما يثبت به ضرورة الاقتصاد على الحجاب الشرعي ، فنن أفرغ أن تحضر المرأة مغلفة من رأسها إلى قدميها ثم تبيع أملاكها أو توكل في زواجها ، وكثيراً ما أظهرت الوقائع القضائية مآسى التزوير في مثل هذه الأحوال ، فتزوج المرأة بغير علمها ونجرد من أملاكها على جهل منها . ثم كيف يمكن لامرأة محجبة أن تراول عملاً تعيش منه إن كانت فقيرة ؟ وكيف يمكن لتاجرة أو زارعة أو عاملة أن تتحرك في قيدها ؟ لا شك أن هذا لم يسمح به الشرع ولا يسمح به العقل .

أخوف الفتنة إذن هذا الحجاب ؟ هل اعتبرت عزيمة الرجل أضعف من عزيمة المرأة ، حتى أبيع

للرجال أن يكشفوا وجوههم لأعين النساء ، ومنع النساء من كشف وجوههن لأعين الرجال ؟ إن على من يخاف الفتنة من الرجال أن يفض بصره كما أن على من تخافها من النساء أن تفض بصرها ، والقرآن صريح في ذلك حين يقول : « قل للمؤمنين يفضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ، ذلك أزكى لهم ، إن الله خير بما يصنعون وقل للمؤمنات يفضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ، ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها » . على أن أسباب الفتنة ليست فيما ظهر من أعضائها وما خفى ، بل فيما يصدر عنها من أفاعيل أثناء سيرها ، والنقاب من أشد أعوان المرأة على ذلك إذ هو يخفى شخصيتها ؛

ولكن الحجاب من مفاهيمه أيضاً قصر المرأة في بيتها والخطر عليها أن تخالط الرجال . وتساء النبي كن مأمورات بالاستقرار في بيوتهن ، فإذا عن نساء المسلمين ؟ إن قوله تعالى في نساء النبي « لستن كأحد من النساء » يشير إلى عدم الرغبة في المساواة . والحجاب على ما ألفناه مانع عظيم يحول بين المرأة وارتقاها وبذلك يحول بالتالي بين الأمة وتقدمها . وربما يقال إن في الإمكان أن تكمل المرأة دراستها وتربيتها في بيتها ، ولكن الحقيقة أن الحجاب يحجب المرأة عن العالم ، فلا ترى إلا سفايف الأحداث في بيتها ، ويقتل الرغبة في التفكير وفي الحركة نفسها . ولو أخذنا رجلاً بلغ الأربعين من عمره وحجبناه عن العالم ، وألزمناه أن يعيش بين أربعة جدران وسط النساء والأطفال والحلم ، لشعر بالتخطيط تدريجي في قواه العقلية والجسمية . لذلك تصاب أغلب نساؤنا بالتشم أو فقر الدم ، ومضى ولدت مرة تداعت ببيتها وذبل جسمها وظهرت عجوزاً وهي في ريعان شبابها ، على أن المرأة التي تخالط الرجال تكون أبها عن الأفكار السيئة من المرأة المحجبة ، لأنها اعتادت الاختلاط بحيث أصبح أمراً طبيعياً . وبليهي أن للمرأة التي تحافظ على شرفها وهي غير محجوبة ، لها

من الفضل أضعاف ما لزميلتها لأن عففت اختيارية ، أما تلك فعفتها قهرية ، ولا أدري كيف تفتخر بعفة نساؤنا ونحن نعتقد أنهم مصونات بقوة الحراس وارتفاع الجدران . أيقبل من يحين دعواه أنه رجل طاهر لأنه لم يرتكب جريمة وهو في السجن ؟

وبعد أن أحس قاسم أنه فسد جميع رجال الدين بالرجوع إلى مفاهيم الإسلام في أصولها ، وأوضح أثر الأسلوب المتبع في فساد الطبائع وتزييف الحقائق ، وفقد الآراء الشائعة ، لم يبق أمامه إلا أن يستثير النخوة ويستحث المشاعر . الغريب حقاً ألا يوجد رجل فينا يثق بامراته مهما اخترها وعاشت معه ، ومن العار ألا نثق في أمهاتنا وبناتنا ونصور أنهم لا يعرفون صيانة أنفسهم ، ثم ماذا يفيد الرجل أن يمتلك جسم المرأة إذا غاب عنه قلبها ؟ ثم بعد ذلك ألا يبدد الرجل منا أمواله دون مبرر حين يبنى بيتين ويوئث بيتين ويأتي بفريقين من الخدم ، فريق للرجال وفريق للنساء في قسم الحریم ، ثم لا بد له أن يأتي بعربتين لأننا لا نقبل أن يركب الرجل مع زوجته أو حتى مع والدته عربة واحدة ؟ إن الجرائم ترتكب من حولنا ، فالقتل والنهب والقتل وغيرها ترعج الساكن وتقلق المطمن ومع ذلك نتحمل مصائبها ونجتهد في تطهير المجتمع منها بالطرق المشروعة عن طريق القانون أو التربية . فلم استثنينا خطيئة المرأة ، وصنعنا بها ما لم نصنع بالرجل ؟

ومن العجيب أن الحجاب نفسه قد رق حتى صار فتنة لا سترأ ، ونحن في مرحلة تطور سوف تستمر حتى تبلغ مداها ، فالحكمة أن نتداركها بتنظيم التيار لا بالوقوف أمامه ، وذلك عن طريقين ، أولهما أن يكون حد السفور هو الحجاب الشرعي ، وثانيهما التحصين عن طريق التربية السليمة . ولكن هل قال قاسم كل ما يريد ؟ لا فقد كان يعلم أن الطفرة مهلكة ، وحتى التطور والانتقال لا بد أن تحدث فيه أخطاء ،

ولكنه يؤمن بأن إمكانية المرأة تستطيع أن تخدم المجتمع ، وأنه لا يستطيع أن يسبق عصره بمدى طويل ، فلا يستطيع أن يقول إلا ما يمكن أن يستسيغه جانب على الأقل من أهل عصره ، وعلى مدى الأيام سينتقل التطور من مرحلة إلى مرحلة .

بعد أن ناقش قاسم القضية وأحس أنه انتهى فيها إلى رأى قاطع ، انتقل إلى موضوع من أخطر الموضوعات وأكثرها أهمية ، وهو موضوع المرأة والأمة . وهو يبدوه مناسلاً عن سر ضعف الأمة الإسلامية ذلك السؤال الذى طالما رددته من قبل أساتذته ، ثم يجيب عنه بأن ضعفنا العلمى هو السبب ، فقد سبقنا عصر البخار والكهرباء ولم نلحق به ، فأتانا الغربى غازياً ، لأنه ملك القوة العلمية . ومن المحال أن نأمل فى نهضة علمية شاملة ما لم تكن الأمهات قادرات على تهيئة جيل جديد للنجاح . فالحفاظ المرأة إذن هو أكبر عقبة تقف أمامنا ولا بد أن نزيل تلك العقبة . وقد أثبتت المرأة فى أوروبا أن انحطاطها كان عارضاً لا طبيعياً ، فقد وصلت إلى درجة لم يكن يحلم بها أكبر المصلحين فى يوم من الأيام . فهى رأس مال عظيم نحن مقصرون فى الانتفاع به ، مثلنا مثل الغنى الذى يلفق ماله ، ولو استثمره لعاد بالنفع عليه وعلى بلده . وإذا كانت المرأة الغربية قد دخلت الوظائف العامة ، فالمرأة الشرقية تستطيع أن تخدم بلدها متى ترفت ، على الأقل عن طريق الجمعيات الخيرية ، وما أكثر حاجتنا إلى تلك الجمعيات وما أشد قدرة المرأة على العمل فيها لما جبلت عليه من رقة الإحساس والصبر الطويل الذى لا يتحملة أعظم الرجال جلدأ .

هل تضرب الأمثلة من التاريخ ؟ إن طائفة عظيمة من الأحاديث النبوية قد رويت عن عائشة وأم سلمة وغيرهما من أمهات المؤمنين ونساء الصحابة . وهل ننسى أن عائشة قد تدخلت فى مسألة الخلافة وكانت

رئيسة للحزب المعارض فى يوم ما ؟ وهل نفسى أيضاً أن عدداً كبيراً من النساء اشتهرن بخدمة العلم ؟ إن الناظر إلى هذه الفروع جميعاً يجدونها تترد إلى أصل واحد هو تربية المرأة . حرمانها التربية السليمة وحجبناها عن الدنيا وعن نور المعرفة ، فعشنا معها فى الظلام ، فلكى تشرق الشمس ثانية علينا ينبغى أن نفتح النوافذ ، لنرى شروق صباح جديد .

وبعد أن انتهى قاسم من عرض فكرته وتحليلها ، رأى أن أحكامنا الشرعية نفسها بحاجة إلى الوقوف عندها . فينظر إلى آراء الفقهاء فى الزواج وتعدد الزوجات والطلاق ، ويعود بنظر مرة ثانية إلى نصوص التشريع فتتملكه الحيرة . فالقرآن يقول : « ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة » . والفقهاء يعرفون الزواج بأنه « عقد مملك به الرجل بضع المرأة » فأى اختلاف بين مفهوم القرآن ومفهوم الفقهاء حول الزواج ؟ إنه فى عرف الفقهاء صلة مادية محضة ، وفى عرف القرآن صلة قوامها المحبة . ولما وصلت منزلة الزواج إلى هذه الدرجة عند الفقهاء سري أثرها بين المسلمين ، وكان من نتائج ذلك أن يتم عقد الزواج قبل أن يرى كل من الزوجين صاحبه ، فى حين أن أحاديث الرسول تبيح أن ينظر الرجل إلى خطيبته ، لأن العلاقة الزوجية تقوم على توافق بين نفوس الزوجين واتلاف بين الطباع والأخلاق ، فأين نحن من هذا ؟ إن الجيل الجديد لا يرضى الزواج بزوجة لم يرها وأم جاهلة لأبنائه ، فينبغى أن نزن مطلبه بميزان العقل والشرع ، وهو فى الحقيقة ليس إلا رجوعاً إلى الأصول النقية للإسلام . وإذا رجعنا إلى تلك الأصول ، وجدنا آية تعدد الزوجات تعلق وجوب الاكتفاء بزوجة واحدة على مجرد الخوف من عدم العدل ، ثم تصرح آية أخرى بأن العدل غير مستطاع ، ولا يعلم رجل يتزوج أكثر من امرأة إلا فى حالة الضرورة ، كأن تصاب امرأته بمرض مزمن أو تكون

عاقراً . أما تعدد الزوجات في غير هذه الحالة ، فليس إلا نتيجة لاعتبار المرأة متاعاً كسائر المتاع الذي يملكه الرجل . على أن قيام العداوات بين أعضاء العائلة الواحدة نتيجة لتعدد الزوجات كقبيل بأن يصرف الرجل العاقل عن هذا التعدد وأن يكتسب شرهه في طلب اللذائذ . وكذلك الأمر بالنسبة للطلاق ، فالمطلع على إحصائية الطلاق في مدينة القاهرة خلال السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر يدرك أن كل أربع زوجات يطلق منهن ثلاث وتبقى واحدة فقط ، وهي نسبة مزعجة توضح مدى الانهيار الذي أصاب الأسرة عندنا . وإطلاق الحرية للزوج في الطلاق مهما كان أرعن أو عابثاً ، أمر خطير بالنسبة لكيان الأسرة ، وإذا رجعنا إلى النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ، وجدنا أبغض الحلال إلى الله الطلاق ، ووجدنا أن مضمون القرآن يحتمل أن يكون الطلاق أمام القاضي الذي يحاول التوفيق وإصلاح ما بين الزوجين قبل أن تمزق وثيقة الرباط المقدس . وأخيراً ، أليست الزوجة المثقفة الواعية قادرة على رأب الصدع في أكثر الأحيان ؟ أليست قادرة على احترام زوجها لها فلا يفكر في تعدد الزوجات ولا يفكر في الطلاق ؟ يرى صديقة ورفيقة له في رحلة الحياة الشاقة فهون متاعب الرحلة وهو يستند إلى ذراعها ، ولا يعود يفكر إلا في سعادة بيته وأبنائه . وهكذا حاول قاسم أن يجتهد في الشريعة الإسلامية ، ورأى نصوص القرآن وأحاديث الرسول ، تحت النور الذي أضاهه فقهاء مجتهدون مثل الشيخ محمد عبده .

والواقع أننا إذا نظرنا إلى آراء قاسم أمين اليوم رأينا أنه لم يكن مسرفاً ، فهو قد دعا إلى الحجاب الشرعي ، ودعا إلى تربية المرأة وتحميلها مسئولية جيل جديد يطمح في نهضة قومية شاملة . ونقف اليوم ننظر إلى مطلع القرن العشرين ، فنسمع قاسماً ينادى بآرائه ، وتتعالى الصرخات ضده ، ونعود ننظر إلى الحاضر ، فرى المرأة قد تبوأ مكاناً رفيعاً ، فلا تعلق وجوهنا الدهشة ، ذلك أن قاسماً

حين فتح لها باب الحياة الطليقة ، أدرك كثير من المفكرين أن الأيام لا بد أن تسير بها مسرعة إلى نهاية الطريق .

والسؤال الذي يبقى بعد ذلك يتعلق بمنهج في عرض آرائه . فنحن عندما نقارن بين أسلوبه وأسلوب بعض معاصريه ندرك أن قاسماً كان من الكتاب الذين تحلوا من قيود الصنعة وكتبوا بأسلوب حر جديد أشبه شيء بالتيار الصافي الذي ذهب بكل الشوائب التي تجمعت على مر القرون . وإلى جانب ذلك نلاحظ روح المنطق الجليل ، فهو يذكر لنا القضية ويعرضها عرض المحامي الذي يريد أن يكسب القضية ، ومن أجل هذا نجد في كثير من الأحيان يقسم الفكرة إلى جزئيات يناقش كل واحدة منها من كل وجوهها ، حتى إذا انتهى منها تجمعت الصورة الكلية في الإطار العام .

والنماذج التالية من كتاب « تحرير المرأة » توضح خصائصه السابقة :

نصوص مختارة

١ - « عاشت المرأة في انحطاط شديد أيّاً كان عنوانها في العائلة ، زوجة أو أمّاً أو بنتاً ، ليس لها شأن ولا اعتبار ، ولا رأى ، خاضعة للرجل لأنه رجل ولأنها امرأة . ففي شخصها في شخص الرجل ، ولم يبق لها من الكون ما يسمعها إلا ما استقر من زوايا المنازل ، واختصت بالجهل والتحجب بأستار الظلمات ، واستعملها الرجل متاعاً للذة ، يلهو بها متى أراد ، ويقذف بها في الطرق متى شاء ، له الحرية ولها الرق ، له العلم ولها الجهل ، له العقل ولها البله ، له الضياء والفضاء ، ولها الظلمة والسجن ، له الأمر والنهي ولها الطاعة والصبر ، له كل شيء في الوجود وهي بعض ذلك الكل الذي استولى عليه . من احتقار المرأة أن يطلق الرجل زوجته بلا سبب . من احتقار المرأة أن يقعد الرجل على مائدة الطعام وحده ثم تجتمع النساء من أم وأخت وزوجة

وبأكلن ما فضل منه . من احتقار المرأة أن يحال بينها وبين الحياة العامة والعمل في أى شئ يتعلق بها ، فليس لها رأى في الأعمال ولا فكر في المشارب ولا ذوق في الفنون ولا قدم في المنافع العامة ولا مقام في الاعتقادات الدينية ، وليس لها فضيلة وطنية ولا شعور ملي .

٢ - « أليس من جهل الأم بقوانين الصحة أن تهمل ولدها من النظافة فيعلوه الوبسج وتتركه متشرذماً في الطرق والأزقة يتمرغ في الأتربة كما تتمرغ صغار الحيوانات ؟ أليس من جهلها أن تدعه كسلان يفر من العمل ويضيع وقته الذي هو رأسماله مضطجعاً أو نائماً أو لاهياً مع أن سن الطفولة لا يعرف الكسل ، وهو سن النشاط والعمل والحركة ؟ أليس من أثر جهلها أننا جميعاً مصابون بشلل في أعصابنا حتى صرنا لا نتأثر من شئ مهما بلغ في الحسن والقبح ؟ فإذا رأينا عملاً جميلاً ملحنه من طرف اللسان ، وإذا شاهدنا فعلاً قبيحاً استهجنه بهز الرعوس وظاهر من القول بدون أن نشعر بانبعث باطنى يقهرنا على الاندفاع إلى الأول ولا على الابتعاد عن الثانى ؟ أليس من جهلها أن تسلك في تأديب ولدها طريق الإخافة بالجن والعقارب وأن تأخذ من وسائل صيانه ووقايته من المضرات تعلق التعاويذ بالطواف به حول القبور وفي زوايا الأضرحة ، وغير ذلك مما لا يبالي به إلا الجاهلون بأصول الدين وفضائل الأعمال ، وله من الأثر السيئ في أنفس الناشئين بل وفي أرواح الرجال ما يجر إلى كل شر ويبعد عن كل خير ؟ »

٣ - « وأما خوف الفتنة الذى نراه يطوف في كل سطر مما يكتب في هذه المسألة تقريباً فهو أمر يتعلق بقلوب الخائفين من الرجال وليس على النساء تقديره ولا هن مطالبات بمعرفته . وعلى من يخاف الفتنة من الرجال أن يغض بصره كما أنه على من يخافها من النساء

أن تغض بصرها . والأوامر الواردة في الآية الكريمة موجهة إلى كل من الفريقين بغض البصر على السواء ، وفي هذا دلالة واضحة على أن المرأة ليست بأولى من الرجل بتغطية وجهها .

« عجباً ، لم لم يؤمر الرجال بالتبرقع وسر وجوههم عن النساء إذا خافوا الفتنة عليهن ؟ هل اعتبرت عزيمته الرجل أضعف من عزيمته المرأة ، واعتبر الرجل أضعف من المرأة عن ضبط نفسه والحكم على هواه ، واعتبرت المرأة أقوى منه في كل ذلك حتى أبيح للرجال أن يكشفوا وجوههم لأعين النساء مهما كان لم من الحسن والجمال ، ومنع النساء من كشف وجوههن لأعين الرجال منعاً مطلقاً خوف أن يفلت زمام هوى النفس من سلطة عقل الرجل فيسقط في الفتنة بأية امرأة تعرضت له مهما بلغت من القبح وبشاعة الخلق ؟ »

٤ - « وإن سمح لى القارئ أن أبدي هنا كل ما أظنه صواباً ، أقول لا يمكننى أن أفهم أن الطلاق يقع بكلمة لحد التلفظ بها مهما كانت صريحة . نعم إن الأعمال الشرعية لا تستغنى عن الألفاظ إذ لو حللنا أى عقد لوجدناه مركباً من ظهور لإرادة أو مطابقة لإرادتين حصل الاستدلال عليهما أو عليهما من الألفاظ التى صدرت شفاهياً أو بالكتابة ، ولذلك فليس الغرض الاستغناء عن الألفاظ وإنما مرادنا أن اللفظ لا يجب الالتفات إليه في الأعمال الشرعية إلا من جهة كونه دليلاً على النية . فينتج من ذلك أنه يجب أن يفهم أن الطلاق إنما هو عمل يقصد به رفع قيد الزواج وهذا يفرض حتماً وجود نية حقيقية عند الزوج وإرادة واضحة في أنه إنما يريد الانفصال من زوجته ، لا أن يفهم كما فهمه الفقهاء وصرحوا به في كتبهم أن الطلاق هو التلفظ بحروف (ط ل ا ق) . »

تدبير المتوحّد لابن باجه

بسم الله
الدكتور محمد مصطفى حامى

أستاذ الصوف الإسلامى وفلسفة معهد الدراسات الإسلامية

بين المشرق والمغرب

يلاحظ المتأمل فى تاريخ الحياة العقلية والروحية الإسلامية أول ما يلاحظ أن شمس الفكر والروح الإسلاميين قد بزغت أول ما بزغت من المشرق العربى ، فإذا هى قد ملأت العالم نوراً وعرفاناً ، وأشاعت فيه من الحركات الفلسفية الخصبية ، والعلمية المنتجة ، والروحية المشرقة ، ما كان له أبعد الآثار فى تاريخ الحضارة العربية ، بل فى تاريخ الحياة الإنسانية كلها .

على أن هذه الشمس المشرقة لم تلبث أن دارت بها دوائر الزمن ، وأن عدت عليها عوادي الخطوب والمحن ، فإذا هى تزاور عن العقول والأرواح تارة ، وتقرض العقول والأرواح تارة أخرى ، وما فتئت كذلك حتى قضى عليها زماناً بأن تمنح إلى المغيب عن المشرق الذى طلعت منه ، وأفاضت أنوارها عليه ، ولكنها لم تغب لكى تقرب إلى غير ما إشراق ، وإنما هى قد غابت من المشرق حيناً من الدهر ، وكانت غيبتها مما تكاثف حولها من صحاب وضباب ، وما سترها عن الأنظار والأذواق من حجاب ، ثم سرعان ما قويت

أنوارها واشتدت ، فإذا هى تعود مرة أخرى إلى الإشراق ، فتشيع أشعتها فى كل الآفاق ، وتملأ بهدايتها كل الأنظار والأذواق ، ولكن إشرافها فى هذه المرة لم يكن كما كان فى المرة الأولى من المشرق ، وإنما كان إشرافاً عجباً ولكنه ملائم لطبيعتها ، لأنه كان إشرافاً من المغرب الذى لا يختلف فى بيئته عن بيئتها ، لا سيما أن هذه البيئة أو تلك كانت سواء فى كل من المشرق والمغرب فيما يستغلان به من ظل الإسلام ، وفيما يهلان منه من مناهل صافية انبثقت مياهاها الشافية على يد محمد عليه الصلاة والسلام ، ثم على أيدي الصحابة والتابعين ، ومن جاء بعد أولئك وهؤلاء من الزهاد والعباد والصوفية الصالحين ، والفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والحكام الإشرافيين ، وغير أولئك وهؤلاء من قادة الفكر والروح المصلحين .

وحسبنا من هذه الصفوة الممتازة أن نشير إلى من ظهر منهم من الفلاسفة فى كل من المشرق والمغرب الإسلاميين ، لأن موضوعنا بالفلسفة الإسلامية أخصى ، وصلته بها وبتاريخها أوثق : فقد عملت الفلسفة عملها ، وآتت أكلها ، فى حياة الفكر العربى فى المشرق الإسلامى أولاً على أيدي الكندي والفارابى وابن سينا وابن الهيثم

بشيء من علم المنطق ، فنظروا فيه ، ولم يفيض بهم إلى حقيقة الكمال ، فكان فيهم من قال :

برح بي أن علوم الورى

اثنان ما إن فيهما من مزيد

حقيقة يعجز تحصيلها

وباطل تحصيله ما يفيد

ثم خلف من بعدهم خلف آخر ، أخذق منهم نظراً ، وأقرب إلى الحقيقة ، ولم يكن فيهم أثقب ذهنًا ، ولا أصح نظراً ، ولا أصدق روية ، من أبي بكر ابن الصائغ « ابن باجة » . غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية ، قبل ظهور خزان علمه ، وبث خطايا حكيمه .

وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بأنه في مثل درجته فلم نر له تأليفاً . وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد في حد التزايد ، أو الوقوف على غير كمال ، أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره . (ابن طفيل : حى بن يقظان ، تحقيق وتعليق أحمد أمين ، طبعة دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٢ ، ص ٦١ - ٦٢)

سيرة ابن باجة

فيلسوفنا هو أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ ، ويعرف بابن الصائغ ، وبابن باجة ، وباجه (بتشديد الجيم) هـ - كما يقول ابن خلكان - كلمة أفرنجية معناها « فضة » ، كما يطلق عليه رجال المدرسة اللاتينية في أوروبا اسم « افنيس » Avenpace .

ولا يعرف عن حياة ذلك الفيلسوف في نشأته وتطورها أشياء كثيرة من شأنها أن تعطي عنه ترجمة كاملة ، أو تعين على تأليف سيرة له متكاملة ، إلا أنه ولد في مرسطة حين كان القرن الخامس الهجرى قد أشرف على نهايته ، وإلا أن ذلك كان في ظل دولة المرابطين الذين كان لإلهم أمر الحكم في المغرب

وابن مسكويه والرازي الطيب وإخوان الصفاء والبيروني والغزالي وكثير غيرهم من الفلاسفة الخالص وغير الخالص ، ثم انتقلت هذه الفلسفة من المشرق إلى المغرب على أيدي الرحالة الذين رحلوا عن بلادهم في الأندلس إلى بلاد المشرق ، على نحو ما رحل مسلم بن محمد الأندلسي ، فكانوا يعودون ومعهم نسخ من الكتب والرسائل التي صنفها الفلاسفة من أهل المشرق ، ومن ثم عرف مسلمو أسبانيا وغيرهم من أهل الكتاب في شمالي أفريقيا وصقلية ، ومصنفات الفارابي وابن سينا وإخوان الصفاء والغزالي ، وظهرت طائفة صالحة من العلماء والفلاسفة في المغرب ، تأثرت بفلاسفة المشرق ، فكان ابن باجة الذي تأثر الفارابي ، وكان ابن طفيل الذي تأثر ابن سينا ، وكان ابن رشد الذي نقد الغزالي وفند آراءه ، وكان غير أولئك وهؤلاء علماء في الطبيعيات والرياضيات ، وفلاسفة أصحاب أنظار في المسائل الكلامية والإلهيات ، وفي الأمور التي تتصل بالأخلاق والاجتماع والسياسة وغيرها من العمليات ، وفي غير هذا كله من أنواع العلم وألوان المعرفة وأصناف الفن .

ولما كان الكتاب الذي اتخذنا منه موضوعاً لهذا الحديث ، لفيلسوف أندلسي هو ابن باجة ، وكان من الملائم لطبيعة هذا الموضوع أن نتعرف على ما كانت عليه ، وما انتهت إليه الفلسفة الإسلامية في الأندلس ، فلعلنا واجدون فيما يقدمه ابن طفيل من مقدمة استهل بها قصته الفلسفية « حى بن يقظان » ، ما يعطينا صورة لما كانت عليه الحياة العقلية والروحية في تلك البلاد . وما كان لأصاحب « تدبير المتوحد » من منزلة بين فلاسفة عصره ووطنه : فقد قال ابن طفيل ما نصه : « إن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة النافقة ، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها ، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم ، وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ، ولم يقدرُوا على أكثر من ذلك . ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم

مسموماً بفعل ابن زهر الطبيب وقد كان أحد الحاسدين له والحاقدين عليه ، وكانت وفاته في رمضان سنة ٥٣٣ هـ (١١٣٨ م) ، وذلك على حد رواية كل من القفطى في «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» ، وابن خلكان في «وفيات الأعيان» حيث يتفقان في ذكر هذا التاريخ .

ثقافة ابن باجة ومكانته

كان ابن باجة من الصفوة المثقفة ثقافة واسعة ، بحيث تنوعت أنواع المعارف التي ألم بها ، وتعددت مصنفاته بتعدد النواحي العلمية والفلسفية والأدبية التي شارك فيها . وآية ذلك أنه كان عالماً له خطره في العلوم الطبيعية والرياضية والطبية ، كما كان مستعمقاً فلسفة اليونان وعلوم المتقدمين ، وكما كان مشاركاً مشاركة علمية وعملية في الفنون الموسيقية ، متميزاً في علوم اللغة العربية والفنون الأدبية ، وكما كان فوق هذا كله حافظاً للقرآن ، حتى لقد كتب فيه أبو الحسن علي بن عبد العزيز بن الإمام الكاتب الغرناطي الفاضل المتميز في العلوم الذي صرح ابن باجة واشتغل عليه زماناً ، والذي توفي بقوص ، فقال عنه ما نصه ، وذلك في صدر المجموع الذي نقل فيه بعض أقاويله :

« هذا مجموع ما قيد من أقوال أبي بكر بن الصائغ رحمه الله في العلوم الفلسفية ، وكان في ثقافة الذهن ، ولطف الغوص ، على تلك المعاني الشريفة الدقيقة ، أعجوبة دهره ، ونادرة الفلك في زمانه ، فإن هذه الكتب كانت متداولة بالأندلس من زمان الحكم مستجلبها ، ومستجلب غرائب ما صنف بالشرق ، ونقل من كتب الأوائل وغيرها ، نضر الله وجهه ، وتردد النظر فيها ، فما انتهج فيها لناظر قبله سبيل ، وما تقيده عنهم فيها إلا ضلالات وتبديل . وبعد أن وازن ابن الإمام بين ابن حزم ومالك ابن وهب الأشييليين استعرد ، فقال عن ابن باجة : « وأما أبو بكر

الإسلامي يومئذ ، وإلا أنه قضى حياته كلها في عهد تلك الدولة التي كان حكامها من التشدد في الدين ، والإيمان المسرف في أخذ النصوص المقدسة على ظاهر حرفيتها ، بحيث لم يكن للفكر الحر حظ من الانطلاق ، ولا للبحث العلمي بمعناه الدقيق نصيب من اتساع الآفاق ، الأمر الذي لم تتح معه الحرية للفلاسفة وأشباههم من أهل الفكر ، بقدر ما أتاحت لغيرهم من أهل الحديث .

ومع ذلك فقد كان هناك من أصحاب النفوس المرفهة ، وأرياب العقول المترفة ، من كانوا يرون أنه لا بد لهم من أن ينهلوا من موارد المعرفة ، ومن أن يلتمسوا في الثقافة تغذية نفوسهم ، وترقية عقولهم ، لدى بعض الصفوة الممتازة من أبناء العصر وقادة الفكر الذين كان ابن باجة أئقهم ذهنًا ، وأصحهم نظراً ، وأصدقهم روية ، وذلك على حد تعبير ابن طفيل فيما أثبتناه له آنفاً ، ومن هنا نرى أبا بكر بن يحيى - صهر علي الأمير المرباط - وكان حاكماً لسرقسطة زماناً ما ، يتخذ من ابن باجة جليساً ووزيراً ، مما أوغر صدور الحاسدين عليه ، وأطلق ألسنة الحاقدين بالإرجاف به ، على نحو ما يصوره لنا الفتح بن خاقان في كتابه (قلائد العقيان ومحاسن الأعيان ، القاهرة سنة ١٣٢٠ هـ ، ص ٣١٥ - ٣١٦) .

وبعد سقوط سرقسطة رحل ابن باجة عنها إلى اشبيلية سنة ٥١٣ هـ ، وهناك في إشبيلية وضع كثيراً من مصنفاته ، ثم قصد بعد ذلك إلى غرناطة ، ومن بعدها إلى فاس حيث أقبل على بلاط المرابطين فيها ، وهناك أحاطت به الدسائس ، ودبرت له المكائد ، إذ ألب خصومه ومن بينهم الفتح بن خاقان ، السلطان والجمهور عليه ، فنسبوه إلى التعطيل ، واتهموه بإشاعة الأباطيل ، مما انتهى به إلى التكفير ، وقضى عليه بسوء المصير ، إلا أنه قد كتبت له النجاة أولاً ، ثم لم يلبث بعد ذلك طويلاً حتى دبر له أن يموت

ابن باجة « فنهضت به فطرته الفائقة ، ولم يدع النظر والنتيج والتقييد لكل ما ارتسمت حقيقته في نفسه على أطوار أحواله ، وكيفما تصرف به زمنه ، وأثبت في الصناعة الذهنية ، وفي أجزاء العلم الطبيعي ، ما يدل على حصول هاتين الصناعتين في نفسه ، صوته ينطق عنها ، ويفصل ويركب فيها ، فعل المستولى على أمرها .

« وله تعاليل في الهندسة وعلم الهيئة تدل على بروعه في هذا الفن . وأما العلم الإلهي فلم يوجد في تعاليفه شيء مخصوص به اختصاصاً تاماً ، إلا نزعات تستقرأ من قوله في « رسالة الوداع » ، واتصال الإنسان بالعقل الفعال ، وإشارات مبددة في أثناء أقاويله ، لكنها في غاية القوة والدلالة على بروعه في ذلك العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومنهاها ، وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتوطئة له وإليه كان التشوق بالطبع لكل ذي فطرة بارعة ، وذى موهبة ترقبه عن أهل عصره ، وتخرجه من الظلمات إلى النور ، كما كان رحمه الله ، وقد صدرنا هذا المجموع بقول له في الغاية الإنسانية على نهاية من الوجازة ، تعرب عما أشرنا إليه من إدراكه في العلم الإلهي ، وفيما قبله من العلوم الموطئة له ، وعسى أنه قد علق فيه ما لم يعثر عليه .

« ويشبه أنه لم يكن بعد أبي نصر الفارابي مثله في الفنون التي تكلم عليها من تلك العلوم ، فإنه إذا قرنت أقاويله فيها بأقاويل ابن سينا والغزالي ، وهما اللذان فتح عليهما بعد أبي نصر بالمشرق في فهم تلك العلوم ، ودونا فيها ، بأن لك الرجحان في أقاويله ، وفي حسن فهمه لأقاويل أرسطو ، والثلاثة أئمة دون ريب ، وآتون ما جاءت من قبلهم من بارع الحكمة عن يقين تمتاز به أقاويلهم ، ويتواردون فيها مع السلف الكرم . » (ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، بيروت ١٩٥٧ م ، ج ٣ ، ص ١٠٠ - ١٠٢) .

على أن ابن باجة الذي يبدو هنا فيلسوفاً وعالمًا وطبيباً وموسيقياً ، لم يكن هذا كله فحسب ، وإنما كان كذلك ، وكان شيئاً آخر غير ذلك : كان شاعراً له من نظم الشعر ملكة ممتازة وذوق مصقول وقدرة على أداء المعاني الدقيقة أداء رائعاً ، والتعبير عنها تعبيراً بارعاً ، كما تبين خصائصه الشعرية تلك من خلال النماذج التي أوردها له كل من المقرئ في « نفع الطيب » والفتح بن خاقان في « قلائد العقيان » ، وابن خلكان في « وفيات الأعيان » :

فن هذه النماذج مثلاً قوله وهو في الاعتقال يخاطب ذا الوزارتين أبا جعفر يزيد بن مجاهد :

لعلك يا يزيد علمت حالى
فتعلم أى خطب لقد لقيت
ولمى إن بقيت بمثل ما بي
فن عجب الليالى أن بقيت
يقول الشامتون شقاء نحت
لعممر الشامتين لقد شقيت
أعد لهم الأمان من الليالى
وسالمهم بها الزمن المقيت
وما يدرون أنهم سيسقوا
على كره بكاس قد سقيت

وقوله وقد عزم عماد الدولة يوماً على قتله ، فلما نعى إليه ذلك نظم البيتين التاليين يخاطب فيهما نفسه :

أقول لنفسي حين قابلها الردى
فراعت فراراً منه يسرى إلى يمنى
ترى تحملى بعض الذى تكرهينه
فقد طالما اعتدت الفرار إلى الأمنى

وإذا كان ابن باجة يبدو هنا في هذين البيتين وفي الأبيات الخمسة السابقة ، شاعراً حكيمًا يتطوى شعره على كثير من المعاني الحكيمية التي تتصل بما يقع للإنسان في الحياة من أحداث ، وما يعرض له من خطوب ،

فإنه يبدو من ناحية أخرى شاعراً غزلاً ، رقيق الحس
 وشبق اللفظ ، لطيف المعنى ، يفيض شعره الغزلى حباً
 وشوقاً وحنيناً ، فضلاً عما يصوره لوعة وأسى وأثيناً ،
 وذلك على الوجه الذى يظهرنا عليه وقد فارقته أحبته ،
 فإذا هو يعبر عن حبه لهم ، وشوقه إليهم ، وحفظه
 لمودتهم ، فيقول :

أسكان نعمان الأراك تيقنوا
 بأنسكم فى ريع قلبى مكان
 ودوموا على حفظ الوداد فطالما
 بلىنا بأقوام إذا استوثقوا خانوا
 سلوا الليل عنى ملة تناءت دياركم
 هل اكحللت بالغمض لى فيه أجفان
 وهل جردت أسياف برق سماؤكم
 فكانت لها إلا جفونى أجفان

ومن هذا القبيل تصويره الرائع لحاله بعد أن فارقته
 أحبته ، وتركوه بتلفى بنار لوعته ، وذلك فى قصيدته
 التى يقول فيها :

ضربوا القباب على أقاحه روضة
 خطر النسيم بها ففاح عبيرا
 وتركت قلبى سار بين حمولم
 دأبى الكلوم يسوق تلك الميرا
 هلا سألت أسيرهم هل عندهم
 حان يفك ولو سألت غبورا
 لا والذى جعل الفصيون معافاً
 لم وصباغ الأقحوان ثغورا
 ما سر بى ريع الصبا من بعدهم
 إلا شبهت له فساد سميرا

ومع أن ثقافة ابن باجة العلمية والفلسفية ،
 وملكته الموسيقى والشعرية ، كان كل أولئك خليقاً
 بأن يضع الرجل موضع التقدير والإكبار ، فى نظر
 بعض الذين عاصروه أو كتبوا عنه ، على نحو ما فعل

كل من ابن الإمام وابن طفيل ، إلا أن ابن باجة قد
 ابتلى بخضم متعسف متكلف ملك عليه الموى وصوه
 الغرض كل نفسه ، فإذا هو يصدر فيها كتب عن
 الفيلسوف والعالم والشاعر عن حد وحسد ، وكرهية
 شديدة ، وإذا هو ينهى عليه فى عقيدته ونزعتة ، وفى
 فلسفته وسياسته ، وفى تصرفه وفطرته ، وإذا هو يبالغ
 فيما نسبته إلى ابن باجة أو نسب ابن باجة إليه مبالغة
 ممقوتة لم تخرجه عن حد الإسراف على نفسه فحسب ،
 بل على ابن باجة وعلى الحق جميعاً . ولعل ما صدر
 عنه هذا الخضم الذى كان كذلك وهو الفتح بن خاقان
 من بغض وشنآن ، كان راجعاً إلى أن الفتح كان قد
 أرسل إلى ابن باجة يطلب شيئاً من شعره ليورده فى
 كتابه « قلالة العقيان » ، فقال له ابن باجة مغالطة أحقته
 عليه ، فذكره ذكراً قبيحاً فى كتابه (القفطى : إخبار
 العلماء بأخبار الحكماء ، القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ ،
 ص ٢٦٥) .

وأى شيء أبعد عن الحق وأقرب إلى الباطل ،
 وأدل على سوء النية وإساءة الحكم ، من أن يكون العلم
 والفن والأدب ، وكلها مقومات محمودة للإنسان
 الراق ، مثاراً للقبيل والقال ، ومصدراً للضلال
 والانحلال ، ومدعاة إلى أن يصور المتقوم بها ، المترسم
 نهجها ، كما هو شأن ابن باجة ، فى هذه الصورة
 الشوهاء التى يصوره فيها الفتح بن خاقان فى قول له
 مسهب فى غير ظائل ، مغرق فى كل افتراء وباطل ،
 كأن يقول عنه :

..... نظر فى تلك التعاليم ، وفكر فى أجرام
 الأفلاك وحلود الأقاليم ، ورفض كتاب الله الحكيم
 العلم ، وتبذره وراء ظهره ثانى عطفه ، وأراد إبطال
 ما لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، واقتصر
 على الهية ، وأنكر أن تكون له إلى الله تعالى فيئة ،
 وحكم للكواكب بالتدبير ، واجترأ على الله اللطيف
 الخبير ، واجترأ عند سماع النهى والإيعاد ، واستهزأ

بقوله تعالى : « إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد : فهو يعتقد أن الزمان دور ، وأن الإنسان نبات له نور ، حياه تمامه ، واختطافه اقتطافه ، قد عسى الإيمان من قلبه فما له فيه رسم ، ونسى الرحمن لسانه فما يمر له عليه اسم ، وانتمت نفسه إلى الضلال وانتسبت ونفت يوماً تجزى فيه كل نفس بما كسبت فقصر عمره على طرب ولهو ، واستشعر كل كبر وزهو ، وأقام سوق الموسيقى ، وهام بحادى القطار وشقا ، فهو يعكف على سماع التلاحين ، ويقف عليها كل حين ، ويعلم بذلك الاعتقاد ، ولا يؤمن بشيء . قادننا إلى الله في أسلس مقاد ، مع منشأ وخيم ، ولو لم أصل رجيم وله نظم أجاد فيه بعض إجاده ، وشارف الإحسان أو كاده » (الفتح بن خاقان ، قلائد العقيان ، ص ٣١٣ - ٣١٤) .

وليس أدل على ما طويت عليه نفس الفتح بن خاقان من حقد وضغينة على ابن باجة ، من أنه بعد أن اعترف له ببعض الإجاده والإحسان في نظمه ، لم تطاوعه نفسه في أن يترك هذا الإحسان وتلك الإجاده في النظم دون أن يتهم صاحبه بالإغارة على معاني الشعراء المتقدمين وذلك على النحو الذى فعل في رثائه للأثير أبى بكر ، إذ أن ابن باجة في نظر ابن خاقان إنما كان في هذا الرثاء ، سارقاً لمعنى من معاني أبى العلاء مما أورده هذا الأخير في أمه من رثاء ، وذلك على حد ما يعبر عنه ابن خاقان في قوله عن ابن باجة :

« . . . وكثيراً ما يغير هذا الرجل على معاني الشعراء ، وينبذ الاحتشام من ذلك بالعراء ، وبأخذها من أربابها أخذ غاصب ، ويعوضهم منها كل هم ناصب ، وهذا مما أطال به كمد أبى العلاء ونعمه ، فانه أخذ من قوله يرثى أمه :

فيا ركب المشون ألا رسول

يلغ روحها أرج السلام

سألت منى القساء فقيل حتى يقوم المسامدون من الرجاء
(ابن خاقان : قلائد العقيان ، ص ٣١٦ - ٣١٧)

آثار ابن باجة

أحصى كل من ابن أبى أصيبعة والقفطى وغيرهما من ترجموا لحياة ابن باجة ، طائفة كبيرة من الآثار ، في علوم وفنون كثيرة من تلك التى شارك فيها هذا الفيلسوف العالم الشاعر ، والتى تعد مرآة صادقة تتجلى عليها العناصر المختلفة التى تألفت منها ثقافته الفلسفية والعلمية ، وقدرته على التحصيل والشمول . على أن أكثر ما خلف ابن باجة من آثار فأنما هو شروح وتعليقات على مذهب أرسطو وغيره من الفلاسفة ، لا سيما ما كان من مؤلفات المعلم الأول في المنطق والطبيعات ، ومن هنا كانت مصنفات ابن باجة التى تنطوى على أنظار مبتكرة وأفكار طريفة قليلة ، أو هى كتب ورسائل ناقصة ، ونظرات مختلصة ، وخطرات مختصرة ، ليس لها ضابط ، ولا بينها رابط ، لأنه يبدأ الكلام بالحديث عن شيء ، ثم لا يلبث أن ينتقل منه إلى الحديث عن شيء آخر . ولهذا نرى فيلسوفاً معاصراً لابن باجة ، وهو أبو بكر بن طفيل ، يتحدثنا عن مؤلفات فيلسوفنا ابن باجة فيقول :

« . . . وأكثر ما يوجد له من التأليف إنما هى غير كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابه « في النفس » و « تدبير المتوحد » ، وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة . وأما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة ، ورسائل مختلصة ، وقد صرح هو نفسه بذلك ، وذكر أن المعنى المقصود برهانه في « رسالة الاتصال » ، ليس يعطيه ذلك القول عطاء بيناً ، إلا بعد عصر واستكراه شديد ، وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ، ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها » (ابن طفيل : حى بن يقظان ، ص ٦٢) .

ومهما يكن من شيء فنحن نستطيع أن نلم بمصنفات ابن باجة ، سواء ما كان منها شرحاً أو تعليقا ، وما كان منها تصنيفاً أو تأليفاً ، وذلك على الوجه التالي :

(أ) فن شروحه وتعليقاته العلمية :

- ١- تعليقات في الهندسة وعلم الهيئة .
- ٢- شرح كتاب «السمع أو السماع الطبيعي» لأرسطوطاليس .
- ٣- قول على بعض كتاب «الآثار العلوية» لأرسطوطاليس .
- ٤- قول على بعض كتاب «الكون والفساد» لأرسطوطاليس .
- ٥- قول على بعض المقالات الأخيرة من كتاب «الحيوان» لأرسطوطاليس .
- ٦- كلام على بعض كتاب «النبات» لأرسطوطاليس .
- ٧- جواب على سؤال عن هندسة ابن سيد المهندس وطرقه .
- ٨- كلام على شيء من كتاب «الأدوية المفردة» لجالينوس .
- ٩- كتاب «اختصار الحاوي» للرازي .

(ب) ومن مصنفاته أو مؤلفاته العلمية ما يأتي :

- ١- كتاب «التجريتين على أدوية ابن وافد» ، وقد اشترك مع ابن باجة في وضع هذا الكتاب أبو الحسن سفيان .

٢- كلام في الاسطقسات .

٣- كلام في المزاج بما هو طبي .

(ج) ومن شروحه وتعليقاته الفلسفية ما يأتي :

- ١- تعليقات على كتاب أبي نصر الفارابي في «الصناعية الذهبية» .

٢- تعليقات حكيمة مضروقة .

٣- شرح على مدخل فرغريوس .

(د) ومن مصنفاته أو مؤلفاته الفلسفية ما يأتي :

- ١- قول في التشوق الطبيعي وماهيته .
- ٢- أسباب البرهان وحقيقته .
- ٣- قول على القوة النزوعية .
- ٤- كتاب النفس ، وكلام في الفحص عن النفس النزوعية ، وكيف هي ، ولم تنزع ، وبماذا تنزع ؟
- ٥- فصول تتضمن القول على إتهال العقل بالإنسان .
- ٦- فصول قليلة في السياسة المدنية ، وكيفية المدن ، وحال المتوحد فيها .
- ٧- كلام في الغاية الإنسانية .
- ٨- كلام في الأمور التي بها يمكن الوقوف على العقل الفعال .
- ٩- «رسالة الوداع» ، وقد سميت بهذا الاسم لأن ابن باجة كان على وشك سفر طويل ، وكان يريد أن يودع بعض آرائه لصديق من أصدقائه ، وكان يخشى ألا يلتقى بعد عودته بهذا الصديق ، فترك له هذه الرسالة ، وجعل لها هذا الاسم . وهذه الرسالة قيمة فلسفية خاصة ، لأن فيها آراء ابن باجة عن المحرك الأول في الإنسان ، وهو العقل ، وعن الغاية الحقيقية للإنسان وللعلم والبحث الفلسفي ، وهي القرب من الله ، والاتصال بالعقل الفعال الذي هو فيض من الله ، وسبيل هذا الاتصال وذلك القرب إنما يختلف عند ابن باجة عما هو عليه عند الصوفية ، لأنه عند هؤلاء عبارة عن ذوق ووجد ، وعند فيلسوفنا ليس إلا عبارة عن منهج علمي ، وبحث نظري ، وتعقل فلسفي ، ومن هنا عاب ابن باجة على الغزالي قوله أن الخلوة هي سبيل انكشاف العالم العقلي للإنسان ، ومشاهدة الأمور الإلهية التي من شأنها أن توقع في قلب

الإنسان المعرفة اليقينية ، وتولد في روحه السعادة الحقيقية .

١٠ - « كتاب تدبير المتوحد » ، وهو أهم كتب ابن باجة ورسائله الفلسفية بصفة عامة : ذلك بأن المؤلف إنما يرسم ها هنا منهجاً يسير عليه الإنسان من حيث هو فرد في نفسه ، ومن حيث هو عضو في جماعة ، كما يرسم هذا المنهج لهذه الجماعة من حيث هي مؤلفة من جملة أفراد كلهم متوحد ، وكلهم متشابه ، وكلهم ينبغي أن يحقق الغاية القصوى من وجود الإنسان المتوحد أو الجماعة المتوحدة ، وهذه الغاية هي الاتصال بالعقل الفعال الذي يستلزم في تحقيقه به ، وتحقيقه له ، أن تقدم مقدمات ، وأن تؤدي واجبات ، مما يتبين معه القيمة النظرية والعملية لمذهب ابن باجة في « تدبير المتوحد » ، وذلك على الوجه الذي أرجو أن أوفق إلى الإبانة عنه مجملاً واضحاً فيما يلي :

كتاب ابن باجة في تدبير المتوحد

يلاحظ المتأمل فيما خلف ابن باجة من آثار علمية وفلسفية ، أن كتابه في « تدبير المتوحد » هو أمتع وأجمع وأنفع هذه الآثار من الناحيتين النظرية العقلية والعملية التطبيقية ، وأن ما أشار إليه مجملاً في كتبه ورسائله الأخرى ، قد ذكره وأبان عنه مفصلاً في هذا الكتاب ، وأن مذهبه الفلسفي المتكامل يمكن أن يتبين ها هنا على وجه أوضح ، وفي عبارة أصرح ، وإن لم تخل من غموض في بعض المواطن ، إلا أنها كانت كذلك على وجه العموم .

وقد ظل كتاب « تدبير المتوحد » ، أو ظلت أجزاؤه التي بقيت منه بعبارة أدق زماناً طويلاً في بطون المخطوطات ، لا يكاد يعرفها أو ينتفع بها أحد ، إلا من خلال تلخيصه الذي وضعه له أحد كتاب اليهود في القرن الرابع عشر الميلادي ، وهو موسى الزربوني ، وذلك في شرحه العبري على قصة « حى بن يقطان »

لابن طفيل . وظل هذا التلخيص مطوياً أيضاً حتى نشره الدكتور هرزج (Dr. Herzog) ، برلين سنة ١٨٩٦م ، بعد ما نشره من قبل الأستاذ مونك (Munk) فيما ضمنه فصول كتابه (أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية Mélanges de philosophie juive et arabe) ، باريس سنة ١٨٥٩م . وقد عكف المستشرق الأسباني الأستاذ ميغيل أسين بالاثيوس (M. A. Palacios) على نشر ما أتبع له من أجزاء الكتاب في متنها العربي ، بعد تحقيقها مع ترجمتها والتقديم لها بالأسبانية ، وأخرج هذا كله في طبعته التي صدرت عن المجلس الأعلى للبحوث العلمية ، مدريد وغرناطة ، سنة ١٩٤٦م . على أن ابن رشد كان قد ذكر من قبل كل أولئك كتاب « تدبير المتوحد » ، وذلك في آخر كتابه « في العقل الحيواني » بما يأتي وهو قوله : « أراد أبو بكر بن الصائغ وضع طريقة لتدبير المتوحد في هذه البلاد (أسبانيا) ، ولكن هذا الكتاب غير كامل ، هذا إلى أن من العسير فهم مقصوده . ولعل فيما يذكره ابن رشد هنا ما يدل على أن ابن باجة قد ترك هذا الكتاب ناقصاً دون أن يتمه . ومهما يكن من شيء فإن أتم وأوفى ما تبيا لنا الوقوف عليه من هذا الكتاب حتى الآن ، هو ما اشتملت عليه طبعة الأستاذ بالاثيوس ، لأنها أوردت النصوص بحرفيتها ، على حين أن موسى الزربوني فيما أورده من تقسيمه للكتاب إلى فصوله الثمانية لم يفعل أكثر من تلخيصه لها ، ولعله لم يكن في هذا التلخيص دقيقاً ولا أميناً ، بحيث كان الكتاب بمنجاة من أن تشوبه شوائب هي إلى الأفكار والعقائد اليهودية أقرب منها إلى الإسلامية :

وكتاب « تدبير المتوحد » - كما يفهم من عنوانه - يمكن أن يؤخذ على أنه رسم أو تخطيط لما ينبغي أن يكونه الإنسان الكامل الذي يسميه ابن باجة بالمتوحد من ناحية - ولما تتألف منه وتقوم عليه الحياة الراضية

في المدينة الفاضلة من ناحية أخرى . ويتبين هذا
وذاك إذا تأملنا مع فيلسوفنا العناصر الرئيسية التي
تنطوي على ما يعنيه بتدبير المتوحد حتى يكون إنساناً
كاملاً ، وما يريده بالمدينة المثلى حتى تكون مدينة
فاضلة : فما معنى كل من التدبير والمتوحد ؟ وأى فرق
أو شبه بين المتوحد وبين الصوفية ؟ وكيف يكون
تدبير الإنسان المتوحد تدبيراً تسقط معه صناعة الطب
وصناعة القضاء وغيرهما من الصناعات التي تستنبط
بحسب التدبير الناقص ، بحيث لا يحتاج هذا الإنسان
المتوحد في تدبيره إلى إحدى الصناعتين أو كليهما أو
ما عداهما ؟ وما هي خصائص المدينة الفاضلة وصفات
أفرادها ، وكيف يتعلم فيها كل من صناعات الطب
والقضاء ؟ وأى أوجه شبه وأوجه اختلاف بين الجماد
والحيوان والإنسان ، وذلك من حيث الأفعال التي
بعضها أفعال جمادية ، وبعضها الآخر أفعال هيمية ،
وطائفة ثالثة منها أفعال إنسانية ؟ وكيف تتميز الأفعال
الإنسانية بالاختيار الذي يستند إلى الروية ويعتمد على
الإرادة ، على حين تصدر الأفعال الهيمية عن الغريزة ،
وتتحقق الأفعال الجمادية بالطبع ؟ وما هي الأفعال
الإنسانية التي تضاف إلى المتوحد ، ويمكن أن يفعلها ،
وما غاياتها التي ترى إليها ، وما أصناف الناس بحسب
قيمهم التي تنطوي عليها أفعالهم من الناحيتين النفسية
والخلقية ، فضلاً عن الناحية الطبيعية التي تتمثل فيما لم
من أمزجة حيوية ؟ وأى أفعال تلك التي تسمو عن غيرها
من الأفعال الإنسانية ، حتى تصبح خليفة بأن تسمى
أفعالاً روحانية من ناحية ، وأفعالاً إلهية من ناحية
أخرى ، وعن أي صنف من أصناف الإنسان تصدر
هذه الأفعال التي هي كذلك ؟ وماذا للصور التي يتعلّقها
أصناف الإنسان من أنواع بعضها صور هيولانية جزئية
وبعضها الآخر صور روحانية كلية ؟ وكيف السبيل إلى
الصور الروحانية ، وما أحوال هذه الصور الروحانية ،
وما مواقف الناس من الصور الروحانية من ناحية ،

ومن الصور الجسمانية من ناحية أخرى ؟ وماذا على
المتوحد من واجبات لا بد له من أدائها ، ومن غايات
لا بد له من تحقيقها ، ومن غاية قصوى هي الاتصال
بالعقل الفعال ، الذي إذا تحقق له فقد حقق الكمال ؟
كل أولئك مسائل عرض لها ، وتعمق فيها ، وعبر
عنها ابن باجة في عبارات واضحة حيناً ، وغامضة
أحياناً ، ولأنه ليسرف في الإغماض في بعض المواطن
حتى يكاد أن يخفى المعنى الذي ينطوي كلامه عليه ،
خفاء لا يتبين معه المقصود منه . ومع ذلك فسأحاول
هنا أن أوضح المشكل ، على وجه يمحو وضحه
ما يكتنف الكتاب من إغماض ، ويبدد ما يشوبه من
إبهام ، بحيث تبين حقائقه التي تنطوي عليها ألفاظه
ومعانيه ، وتوضح دقائقه التي ترى إليها أغراضه
ومراميّه :

١ - فإذا وقفنا مع ابن باجة عند أول كتابه في
« تدبير المتوحد » ، ألفيناه يسهل هذا الكتاب ببيان
معنى كل من لفظي « التدبير » و « المتوحد » : فأما
لفظة « التدبير » فلها في لسان العرب تقال على معان
كثيرة أشهر دلالتها أنها ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة ،
ولهذا فهي لا تقال على الفعل الواحد ، وإنما تقال على
جملة أفعال ، وبهذا المعنى يطلق على الله أنه مدبر
العالم ، وتدبيره للعالم هو التدبير المطلق ، كما أنه هو
أشرف أنواع التدبير ، لأنه إنما قيل له تدبير لما بينه
وبين إجماد الله تعالى للعالم من شبه مطلق . وأما لفظة
« المتوحد » فلها معنى عند ابن باجة هذا الإنسان المفرد
الذي يحيا سواء في نفسه أو مع غيره حياة مفردة يحصل
فيها على سعادة مفردة أيضاً . وهي تطلق على الفرد
الواحد ، وعلى الجماعة أو المدينة المولدة من أفراد
مفردين ، يحيا كل منهم في نفسه ، ويحيا كلهم فيها
بينهم ، حياة يدبرها الفكر ، وتوجهها الروية ، وهم
فيها يخضعون له من فكر وروية ، وفيها يأخذون به
أنفسهم من تدبير في أفعالهم النفسية والخلقية والاجتماعية ،

إنما يعيشون كأنهم غرباء عن ليس منهم ، ولا شبيهاً بهم ، من أفراد الجماعة ، أو من أهل المدينة ، ومع ذلك فلنهم يعايشون ويواصلون ويخالطون غيرهم ممن يختلفون عنهم ، ويتميزون بتوحدهم من دونهم ، ولكن في غير ما انقطاع عنهم ، ولا اعتزال لهم . وهؤلاء — كما يقول ابن باجه — هم الذين يعنونهم الصوفية بقولهم الغرباء ، لأنهم — وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم — غرباء في آرائهم قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب آخر هي لهم كالأوطان . . . (تدبير المتوحد ، مسريد وخرناطة سنة ١٩٤٦ ، ص ١١) .

وإذا كانت تلك هي الحياة التي يحياها المتوحد أو المتوحدون ، وكانت أفعالهم إنما تصدر عن الفكر ، ولا تخضع إلا لمنهجه ، ولا تسعد إلا في ظله ، فقد أصبح كل منهم ، كما أصبحت جماعتهم أو مدينتهم في غير ما حاجة إلى طب الأبدان أو طب النفوس ، فلا أطباء ولا قضاة ، لأن أهل هذه المدينة أو تلك الجماعة يحكم صدورهم عن الفكر وخضوعهم لمنهجه ، لا يطعمون إلا الملائم من الغذاء ، وإذن فلا أمراض ، وبالتالي فلا أطباء . وكذلك يحيا هؤلاء المتوحدون في حياتهم الاجتماعية ، فصلاهم لا تقوم إلا على المحبة والمودة والإخاء ، فلا بغضاء ولا شحنة ، ولا جرائم ولا أخطاء ، وإذن فليس ثمة وجود بينهم ، أو لزوم عندهم لصناعة القضاء . وها هنا يفرق ابن باجه بين المدينة الفاضلة الكاملة ، وبين غيرها من المدن التي ليست بفاضلة ولا كاملة ، وهي التي يسميها بالمدن الأربع البسيطة فيقول : « . . . فن خواص المدينة الكاملة ألا يكون فيها طبيب ولا قاض ، ومن الواضح العامة بالمدن الأربع البسيطة أن يفتقر فيها إلى طبيب وقاض ، وكلما بعدت المدينة عن الكاملة كان الافتقار فيها إلى هذين أكثر ، وكان فيها مرتبة هذين الصنفين من الناس أشرف . وبين أن المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطى فيها كل إنسان أفضل ما هو معد نحوه ، وأن

آراءها كلها صادقة ، وأنه لا رأى كاذب فيها ، وأن أعمالها هي الفاضلة بالإطيق وحدها ، وأن كل عمل غيره فإن كان فاضلاً فبالإضافة إلى فساد موجود . . . (تدبير المتوحد : ص ٩) .

٢- وإذا كان التدبير لا يطلق عند ابن باجه إلا على ترتيب جملة من الأفعال ، فقد عني فيلسوفنا بتحليل هذه الأفعال ، فإذا هو يبين أن منها أفعالاً اضطرابية ، وأفعالاً غريزية ، وأفعالاً اختيارية ، وأن كل ضرب من هذه الأفعال إنما يصدر عن ضرب من الكائنات : فالأفعال الضرورية هي التي تلحق الجهاد لأنها تحصل له اضطراباً ، والأفعال الغريزية هي التي تحصل من الحيوان لأنها تقع بالغريزة ، والأفعال الاختيارية هي التي تحصل من الإنسان لأنها تصدر عن اختيار قائم على فكر وروية ، كما أنها تتميز عن غيرها من الأفعال الجهادية والحيوانية بأن لها غاية : فالإنسان الذي يكسر حجراً مثلاً لأنه عثر به وخذش منه ، إنما يفعل فعلاً هيمياً ، على حين أن الإنسان الذي يكسر هذا الحجر أو يلقه جانباً ، لكي لا يعثر به أو يخذش منه غيره ، إنما يأتي فعلاً إنسانياً ، كما أن الإنسان الذي يطعم القراسيا حتى يلين بطنه وينقي بدنه ، إنما يفعل فعلاً إنسانياً بالذات وحيوانياً بالعرض ، ولو قد كان يطعم القراسيا لمجرد تذوقه لحلاوتها ، واستشعاره لنتها ، لكان فعله حيوانياً بالذات إنسانياً بالعرض . ومن هنا يقال مع ابن باجه إن الباعث على الفعل الحيواني هو الغريزة التي للنفس الهيمية ، على حين أن الباعث على الفعل الإنساني هو الرأي أو الاعتقاد الحقيقي .

وأكثر أفعال الإنسان إنما تتألف من عناصر بعضها حيواني ، وبعضها الآخر إنساني ، وكلما يوجد لدى الإنسان أفعال حيوانية خالصة ، بل أغلب ما لديه أفعال يغلب عليها أن تكون إنسانية ، وهذه الأفعال هي ما ينبغي أن يكون للمتوحد . وإذا كان ذلك كذلك ، وكان الفعل الإنسان قد يوجد خلواً من الهيمي ، فقد

ثرت على ذلك أن من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب ، ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ، ولا ما يحدث فيها ، فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله إلهياً من أن يكون إنسانياً (تدبير المتوحد : ص ١٦) .
على أن الإنسان الذي تصدر عنه الأفعال التي هي كذلك هو المتوحد الذي يعنى ابن باجة بتدبيره في كتابه ، والذي لكي يكون متوحداً حقيقة ، فلا بد له من أن يستزيد من الفضائل الأخلاقية ، أو — على حد تعبير ابن باجة نفسه — (أن يكون هذا الإنسان فاضلاً بالفضائل الشكلية ، حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشيء ، لم تخالف النفس البهيمية ، بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأي قضى به ، ولذلك كان الإنسان الإلهي ضرورة فاضلاً بالفضائل الشكلية) (تدبير المتوحد : ص ١٦) .

وهكذا نتبين مع ابن باجة كيف يتبهاً للنفس الحيوانية في خضوعها للنفس الناطقة أن تتحل بالفضائل الأخلاقية ، لا سيما أن هذه الفضائل ليست شيئاً إلا تشبه النفس الحيوانية التي للإنسان في نزوعها إلى الكمال ، وتبين أن الإنسان المتوحد الذي له من الأفعال الإنسانية ما هي خليفة أن تكون من أجله أفعالا إلهية ، خليف هو الآخر بأن يكون إنساناً إلهياً ، وتبين بعد هذا كله أن الإنسان لو لم يستزد من الفضائل الأخلاقية ، بحيث كانت النفس الحيوانية غالبية عنده على النفس الناطقة ، أو عاقبة له عن الفعل الإنساني أو الإلهي ، لكان الفعل ناقصاً لا غناء فيه ولا غاية له ، ولما كان الإنسان إنساناً فاضلاً ، ولا متوحداً كاملاً ، أو بعبارة أدق ، لما كان إنساناً إلهياً ، وتبين أخيراً أن ابن باجة ينظر إلى الإنسان الذي لم تظهر في أفعاله نفسه الناطقة على نفسه الحيوانية ، على أنه حيوان أعجم ، بل على أن البهيمية خير منه ، لأن الحيوان إنما يصدر في أفعاله عن طبيعته الخاصة التي توجهها الغريزة ، على حين أن الإنسان الذي لا يلائم

بين نفسه الناطقة ونفسه الحيوانية ، ولا يخضع نفسه الحيوانية لنفسه الناطقة ، ولا يكبح جماح غضبه وشهوته ، إذ هو قد أظهر غريزته على فكره ورويته ، إنما هو حيوان بالمعنى المطلق : ذلك بأن لديه فكراً يدبر ، وروية تفكر ، ولكنه لا يعمل هذه ولا ذاك ، وإنما هو على الرغم من معرفته الخير بفكره يتبع طبيعته الحيوانية ، ويجرى في أفعاله على مجرى نفسه الغضبية والشهوية ، ولعل الفكر لدى إنسان من هذا الطراز هو أعون ما يكون على الإستزادة من الشر ، إذ هو يعرف الخير ، ولكنه لا يفعل مع ذلك إلا الشر ، وما هنا « تكون فكرته عند ذلك شرّاً زائداً في شره كالغذاء المحمود في البدن السقيم ، كما يقوله ابن قراط : البدن الردي كلما غذوته زدته شرّاً . . . » (تدبير المتوحد : ص ١٧) .

هذا ما يتعلق بالأفعال الإنسانية والحيوانية ، أما ما يتعلق بالأفعال الجهادية التي تلحق الجهاد كالمهبط الذي يحصل بالطبع ، والصعود الذي لا يكون إلا بالدفع ، فابن باجة يرى أن هذه أفعال لا شك في أنها تقع بالضرورة ، دون أن يكون فيها للكائن اختيار أو له منها غاية البتة ، إذ ليس للكائن الهابط أو الصاعد أن يكف باختياره عن المهبط أو الصعود ، إذ ليست الحركة هنا آتية من ذات الكائن ، ولا من تلقائه ، على نحو ما هو الشأن في الفعل الإنساني ، ولا حاصلة عن غريزة ، كما هو الشأن في الفعل الحيواني ، وإنما هي مفروضة على الجهاد فرضاً ، وحاصلة له حتماً ، وليس له أن يعنى من ورائها قصداً . ويعنى هذا كله عند ابن باجة أن العمل الغائية أو الغايات الحقيقية ، لا يمكن أن تكون إلا للأفعال الإنسانية ، أو لتلك التي تسمى على الإنسانية حتى تصبح خليفة بأن تكون إلهية .
٣ - وبعد أن بين ابن باجة أن الأفعال الإنسانية هي وحدها التي ينبغي أن تتمين بها الغايات ، وأن الغاية العليا التي ينبغي أن يحققها المتوحد بآدي ذي بدء

هى إدراك الأمور الروحانية ، عرض الفيلسوف للصور الروحانية وأنواعها المختلفة ، فلم يها إلاماً شاملاً ، وتحدث عن أنواعها وما يندرج تحت كل نوع منها حديثاً مستفيضاً ، وهو فيما ألم به ، وتحدث عنه قد أظهر أن الصور الروحانية هى أسى أنواع الصور ، لأنها صور مفارقة للمادة ، ولهذا كانت معقولة ، كما أنها إذا اتصلت بالمادة ، فإن اتصالها هذا لا يفض من قيمتها ، ولا يطمئن في روحانيتها ، لأن العقل يستطيع أن يتعقلها مفارقة :

فهذه الصور هى عند ابن باجة على أصناف أربعة : أولها صور الأجسام المستديرة ، وثانيها العقل الفعال والعقل المستفاد ، وثالثها المعقولات الحيوانية ، ورابعها المعاني الموجودة في قوى النفس . وهى الموجودة في الحس المشترك ، وفي قوة التخيل ، وفي قوة الذكر . ويطلق ابن باجة على المعقولات من هذه الصور اسم الروحانية العامة ، كما يطلق على ما دونها وهى الصور الموجودة في الحس المشترك ، اسم الروحانية الخاصة . وإنما كانت هذه صوراً خاصة لأن لها نسبتين : إحداهما خاصة وهى نسبتها إلى المحسوس ، والأخرى عامة وهى نسبتها إلى الحاس المدرك لها ، كما كانت تلك صوراً روحانية عامة ، لأن لها نسبة واحدة خاصة ، وهى نسبتها إلى الإنسان الذى يعقلها . وليست الروحانية في هذه الصور على درجة واحدة ، وإنما هى تتفاوت بتفاوت نسبة الجسمية في كل منها ، أى بتفاوت نسبة كل ما إلى قوة من قوى النفس ، وحظ كل من هذه القوى من الجسمية : فالجسمية الموجودة في الحس المشترك أكثر من الجسمية الموجودة في التخيل ، والجسمية الموجودة في التخيل أكثر من الجسمية الموجودة في صور القوة الذاكرة ، ولا جسمية أصلاً في صورة القوة الناطقة ، ومن هنا كانت الصور الروحانية الخالصة هى التى ترتفع عنها الجسمية ، وتتركها القوة الناطقة ، فكانت بهذا أرفع

الصور الروحانية جميعاً ، كما كانت الصور الروحانية المتصلة اتصالاً ما بالجسمية أحط من هذه الصور ، وكما كانت صور الحس المشترك أحط هذه الصور جميعاً لأنها أمتعها في الاتصال بالجسمية (تدبير المتوحد : ص ١٩ - ٢١) .

٤ - ولما كانت الأفعال الإنسانية متصلة بالصور الروحانية على أوجه مختلفة من الاتصال ، فقد قسم ابن باجة تلك الأفعال الإنسانية بحسب هذه الصور الروحانية إلى الأقسام التى نوجزها فيما يلى :

فهناك أفعال لا غاية من ورائها إلا وجود الصورة الجسمانية فقط ، كالأكل والشرب والدفار والمسكن . ويلاحظ على هذه الأفعال لأول وهلة أنها لا ترمى إلا إلى الالتذذ المادى ، ولكنها مع ذلك يقصد بها إلى تمام الصورة الجسمانية .

وهناك أفعال غايتها الصور الروحانية الجزئية ، وهذه الأفعال على أصناف تختلف باختلاف طبيعة الصور التى إليها تكون غايتها ، وتتفاوت بتفاوت مراتب هذه الطبيعة من الشرف : فهنا أفعال تتجه نحو الصور الروحانية الموجودة في الحس المشترك ، كعناية بعض الناس بملبسهم ومسكنهم ، فهنا لذة وإن كانت متصلة بشىء حسى ، إلا أن لها حظاً من روحانية ، ومنها أفعال تتجه نحو الصورة الروحانية الموجودة في التخيل ، كلباس السلاح في غير الحرب ، وما يضعه الملوك عندما يدخل عليهم العامة والغرباء عنهم ، ومنها أفعال يقصد بها إلى الالتذذ ، كالتبسم والتودد والبر والمزل وحسن الحديث وحفظ الأخبار والأمثال والأشعار ، ومنها أفعال يقصد بها إلى الكمال فقط ، وهذه هى الفضائل الفكرية وهى العلوم ، والفضائل الشكلية كالسخاء والنجدة والإلف وحسن المعاشرة والرفق والتودد والأمانة ، والفضائل المظنونة كاليسار وإفراط الغيرة والأنفة ، فكل أولئك أفعال لا يقصد

منها شيء أكثر من أن الإنسان يهوى أن يفعلها ، فيحصل له عن فعلها كمال صورته الروحانية ، ومنها أفعال ينال بها كمال الصورة الإنسانية التي ستكون له في ذكره بعد موته ، وهذه يؤثرها أكثر الناس لذاتها ، حتى لقد ظنوا أنها السعادة ، كما نظر العرب إلى ذكر الإنسان بعد موته على أنه عمر ثان له ، وذلك على حد قول شاعرهم :

أماوى إن المال غاد ورائح

ويبقى من المال الأحاديث والذكر

وعلى حد قول غيره وهو :

« ذكر الفنى عمره الثانى » .

وهناك أفعال غايتها تحصيل الصور الروحانية التي ينشأ ابن باجة بالعامية ، وهو إنما يعنى بها الكلية ، وهذه هي أكل الصور الروحانية على الإطلاق ، وهي كثيرة كالتعليم والاستنباط وما جانس ذلك ، كما أنها في مرتبة وسطى بين الصور الروحانية التي تخرج بها جسمانية وبين الصور الروحانية المطلقة التي ليس بها شائبة من جسمانية ، والتي هي الغاية القصوى للمتوحد الذي يبحث عن البهجة العظمى :

ويستطيع تقسيم الصور إلى أصناف على الوجه الذي رأينا ، تقسيم الناس إلى طبقات على الوجه الذي يلي : فمن الناس من يراعى صورته الجسمانية فقط ، وهو الخسيس ، ومنهم من يعانى صورته الروحانية فقط ، وهو الرفيع والشريف . ويتفاوت هذان الصنفان من الناس كل في طبقته من ناحية ، وكلاهما في طبقتيهما من ناحية أخرى ، بمعنى أنه كما أن أحسن الجسماني من لا يحفل بصورته الروحانية عند صورته الجسمانية ، ولا يلتفت إليها ، فكذلك أفضل مراتب الشريف هو من لا يحفل بصورته الجسمانية ، ولا يلتفت إليها ، إلا أن من لا يحفل بصورته الروحانية أصلاً ، فهو إنما يقصر مد وجوده ، على حد تغير ابن باجة نفسه (تدبير المتوحد : ص ٥٨ - ٥٩) .

٥ - وإذا كان ذلك كذلك ، فقد ترتب عليه أن يكون الفلاسفة على رأس أعلى مرتبة من مراتب الناس : ذلك بأن الإنسان الروحاني الذي يتشبه بصورته الروحانية متصرفاً عن صورته الجسمانية ، لا بد له من أن يفعل بعض أفعال جسمانية معينة ، ولكن لا لذاتها ، في حين أنه يفعل الأفعال الروحانية لذاتها ، فكذلك الفيلسوف لا بد له من أن يفعل أفعالا روحانية كثيرة ، دون أن تكون هذه الأفعال مقصودة لذاتها ، في حين أنه لا بد له من أن يفعل أفعالا معقولة لذاتها : فهو لا يأخذ من الجسماني إلا بالقدر الذي يعينه على مد وجوده ، ولكن على ألا يبعده بعداً تاماً عن الروحاني ، وهو كذلك لا يأخذ من الروحاني إلا بالقدر الذي يلزم ضرورة للمعقول ، وهو يقنع بعد هذا وذاك بالوقوف عند المعقول المطلق : فبالجسماني يكون مجرد كائن إنساني ، وبالروحاني يصبح كائناً أسمى من ذلك ، وبالمعقول يصير كائناً إلهياً ، ولكن بشرط أن يختار من الأفعال أسماها ، وأن يتصل من كل طبقة بأرقاها ، وأن يتميز هو في نفسه بما هو أسمى وأجود من صفات المتوحد في المدينة الفاضلة ، أو المواطن في الجمهورية الكاملة .

٦ - أما كيف يكون ذلك كذلك ، فقد أوجب ابن باجة على المتوحد واجبات ينبغي له أن يأخذ نفسه بأدائها ، سواء فيما بينه وبين نفسه ، أو فيما بينه وبين أشباهه ، أو فيما بينه وبين ربه : فعلى المتوحد ألا يفعل فعلاً بحيث تكون غايته منه هي الصور الروحانية لذاتها ، لأن هذه الصور الروحانية ليست غائية البتة بالنسبة إلى المتوحد ، ولو أنها وسيلة إلى تحقيق الغاية ، كما أن على المتوحد أن يعتزل الذين لا يقنون إلا عند هذه الصور الروحانية وحدها ، ولا يتعلقون إلا بها ، لأن مثل هذه الصور قد يترك في نفسه آثاراً قد تكون حائلاً بينه وبين الحصول على السعادة الحقة . وهذا يعنى بعبارة أخرى أنه يجب على المتوحد ألا يشارك الإنسان المادي

ذا الصورة أو الصور الجسمانية ، ولا يواصل هذا الذى ليست له غاية إلا الصورة أو الصور الروحانية المطلقة وهى أرفع الصور الروحانية ، وإنما يجب عليه أن يشارك أهل العلم من الفلاسفة والمشتغلين بالصور المعقولة الخالصة ، وإذا كان أهل العلم كثرة فى بعض المواطن ، وقلة فى بعضها الآخر ، ولعلمهم لا يوجدون أبداً أحياناً ، فقد وجب على المتوحد فى بعض الأرباط والأحيان أن يعتزل من ليس من نوعه ، ولا من أهل العلم ، ولا من المشتغلين بالصور المعقولة الخالصة ، وألا يخاطب أحداً من أولئك وهؤلاء إلا فى الحدود التى تقتضى بها الضرورة ، ولألا من أجل الأشياء التى لا بد منها ، ولا منصرف عنها ، وألا يستمع للغوهم حتى لا يحتاج إلى إبطال أكاذيبهم . وإذا لم يكن ذلك كذلك فهل من الملائم للمتوحد أن يتصب نفسه قاضياً بين الذين يعايشهم ، بدلا من أن يفرغ لنفسه يكملها ، ولصوره المعقولة يفضلها ؟ الحق أنه خير له أن يفرغ لإقامة شعائره الدينية ، بحيث يؤدي أعمال العبادة لخالفه فى السر كما لو كان ذلك شيئاً يستحق عليه اللوم ، ويخلق به أن يخفيه عن القوم ، وأن يقصد إلى المواطن التى تردهر فيها العلوم ، وأن يتصل بالمتقدمين فى السن ممن يمتازون بعلمهم وحكمتهم ، وخبرتهم وحنكتهم ، مصطنعاً الفضائل العقلية فى مواصلة الكمال من الرجال ، لا فى مخالطة الشباب الذين ينقصهم كثير مما يكمل به الشيوخ .

٧ - أما بعد : فإذا ينبغي أن يحققه المتوحد من غاية وراء هذه الأفعال والصور والواجبات التى لا بد له من أن يقبل عليها ، ويتشبث بها ، حتى يكون متوحداً فاضلاً فى مدينة فاضلة ، ومواطناً كاملاً فى جمهورية كاملة ؟ الحق أن ابن باجة قد ردد القول أكثر من مرة فى كتابه « تدبير المتوحد » بأن الغاية القصوى والسعادة العظمى للمتوحد ، إنما هى فى الصور المعقولة عقلاً خالصاً ، وهى الصور التى يتخذها النظر موضوعاً له ،

كما أنها فى الأفعال التى يستعان بها على تحصيل هذه الصور ، وهذه الأفعال أدخل ما تكون هى الأخرى فى باب النظر وحساب العقل . وعن طريق البحث النظرى العقلى يصل للمتوحد إلى هذه الـ « ور النظرية التى تنطوى فى تشوقها على الكمال ، والتى لهذا سميت بمعانى المعانى ، والتى أرفعها هو العقل المستفاد ، وهو فيض من العقل الفعال ، كما أن به يتعقل المتوحد ذاته من حيث هو وجود عقلى . وما هنا يستطيع العقل الإنسانى للمتوحد أن يعقل ذاته وذوات العقول الميولانية والعقول بالفعل ، أى أنه يستطيع أن يعقل الوجود الذى هو بحقيقته عقل بالفعل ، وما هنا أيضاً إذا تحقق العقل الإنسانى للمتوحد بهذا الوجود العقلى على هذا الوجه الذى يعقل فيه ذاته وذوات العقول الأخرى وكل المعقولات ، فقد تحقق بالاتصال بالعقل الفعال ، وتلك لعمري أقصى غاية من غايات الكمال .

نصوص مختارة من كتاب تدبير المتوحد

ها هى ذى طائفة من النصوص المختارة من كتاب « تدبير المتوحد » ، أقدمها بين يدي القراء شواهد على أسلوب ابن باجة فى التأليف والتحرير ، ومنهجه فى النظر والتفكير ، ومنهجه فى التوحد والتدبير :

١ - قال ابن باجة فى خصائص المدينة الفاضلة :

« ولما كانت المدينة الفاضلة تختص بعدم صناعة الطب وصناعة القضاء ، وذلك أن المحبة بينهم أجمع ، ولا تشاكس بينهم أصلاً ، فلذلك إذا عرى جزء منها من المحبة ، ووقع التشاكس ، احتيج إلى وضع العدل ، واحتيج ضرورة إلى من يقوم به وهو القاضى ، وأيضاً فإن المدينة الفاضلة أفعالها كلها صواب ، فإن هذا خاصتها التى تلزمها ، فلذلك لا يفتنى أهلها بالأغذية الضارة ، فلذلك لا يحتاجون إلى معرفة أدوية الاختناق بالفطر ولا غيره مما جانسه ، ولا يحتاجون إلى معرفة

مداواة اللحم إذ كان ليس هناك أمر غير منتظم ، وكذلك إذا أسقطوا الرياضة حدثت عند ذلك أمراض كثيرة ، وبين أن ذلك ليس لها ، وحسب أن لا يحتاج فيها في أكثر من مداواة الخلع وما جاتسه ، وبالجمله الأمراض التي أسبابها الجزئية واردة من خارج ، ولا يستطيع البدن الحسن الصحة أن ينهض بنفسه في دفعها ، فإنه قد شوهد كثير من الأصحاء تبرأ جراحهم العظيمة من تلقاء أنفسهم ، إلى أشياء آخر تشهد بذلك (تدبير المتوحد : ص ٨ - ٩) .

٢ - وقال ابن باجة فيما بين الإنسان والحيوان والجماد من أوجه الشبه وأوجه الخلاف :

« كل حي فإنه يشارك الجمادات في أمور ، وكل حيوان فإنه يشارك الحي فقط في أمور ، وكل إنسان فإنه يشارك الحيوان غير الناطق في أمور : فالحي والجماد يشتركان فيما يوجد للأسطقس الذي ركبا منه ، وذلك مثل الهبوط إلى أسفل طوعاً ، والصعود إلى فوق قهراً ، وما جانس ذلك ؛ وكذلك يشارك الحيوان الحي في هذه ، إذ هما من اسطقس واحد ، ويشاركه أيضاً بالنفس الغاذية والمولدة والنامية في أفعالها ؛ وكذلك يشارك الإنسان الحيوان غير الناطق في كل هذه ، ويشاركه أيضاً في الحس والتخيل والذكر والأفعال التي توجد له عن هذه ، وهي للنفس البهيمية ، ويمتاز عن جميع هذه الأصناف بالقوة الفكرية وما لا يكون إلا بها ، فلذلك يوجد له التذكر ، ولا يوجد لغيره . . . (تدبير المتوحد : ص ١٣) .

٣ - وقال ابن باجة في أصناف الناس :

« من الناس من تغلب عليه الجسمانية فقط ، وهؤلاء هم أخس الناس ؛ ومنهم من تغلب عليه الروحانية اللطيفة جداً ؛ ومنهم من يوجد فيه كل واحدة من هذه ، وهذه تختلف بالأكثر والأقل .

والصنفان الأولان قليلا الوجود ، إلا الجسمان أكثر ، وأما الطرف الآخر - وهو الروحاني الأكل - فأقل وجوداً ، وفي هذا الصنف يعد أويس القرنى ولإبراهيم ابن أدهم ، وأما هرمس فإنه الطرف الأقصى من هذا الصنف على ما يقوله أرسطو في كتاب « نيقوماخيا » ، وهذا الصنف بالأقل والأكثر ، وذلك بأن يقترن به سائر تلك أو يكون عمله بأحدها أو ببعضها ، فلذلك يوجد في هذا الصنف طرفان متقابلان ، لا يطلق على أحدهما الحسة ، بل يقال بتقييد ، ويطلق على الآخر الشرف ، فيقال منفرداً دون تقييد . . . (تدبير المتوحد : ص ٤٥) .

٤ - وقال ابن باجة في الغايات التي يتضمنها المتوحد :

« الغايات التي يتضمنها المتوحد فهي ثلاث : إما أن تكون لصورته الجسمانية ، أو له ورته الروحانية الخاصة ، أو لصورته الروحانية العامة ؛ فإن الغايات التي له - وهي جزء مدينة إقامية - فقد تلخصت في العلم المدني ؛ وأما التي تنصبها له في مدينة - من حيث هو جزء مدينة - فإن من أفعاله فيها ما يليق بالمتوحد ، فيكون إحلى هذه ، وأما أن يكون في المدينة الفاضلة فقد تلخص أمر المدينة جملة في العلم المدني ؛ والروية والبحث والاستدلال ، وبالجمله فالفكرة تستعمل في نيل كل واحد منها ، فإنه إن لم تستعمل الفكرة كان ذلك فعلاً بهيمياً ، ولا شركة للإنسانية فيه من جهة من الجهات أكثر من أن الموضوع جسم خلقته خلقة إنسان ؛ وأما من كان غرضه غرضاً بهيمياً - سواء ينال بفكرة إنسانية أو لم ينل - كان جرى إنسانيته وجرى البهيمية واحد ، ولا فرق بين أن يوجد حيثئذ خلقته خلقة إنسان قد استبطن بهيمة ، أو يكون بهيمة مفردة . وبين أن ما له هذا الفعل البهيمي لا يلثم منه مدينة ، ولا يكون جزء مدينة أصلاً ، فهو إنما يوجد

للمتوحد ، وغايات المتوحد كما قلناه
(تدبير المتوحد : ص ٥٤ - ٥٥) .

٥ - وقال ابن باجة في واجبات المتوحد :

« فالتوحد الظاهر من أمره أنه يجب عليه أن لا يصحب الجسماني ، ولا من غايته الروحانية المشوبة بالجسمية ، بل إنما يجب عليه أن يصحب أهل العلوم ، ولأن أهل العلوم يقلون في بعض السير ، ويكثر في بعض ، حتى يبلغ في بعضها أن يعلموا ؛ فلذلك يكون المتوحد واجباً عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه ، ولا يلبسهم إلا في الأمور الضرورية ، أو بقدر الضرورة ، أو يهاجر إلى السير التي فيها العلوم - إن كانت موجودة - وليس هذا مناقضاً لما قيل في

العلم المدني ، ولما تبين في العلم الطبيعي ، فانه تبين هناك أن الإنسان مدني بالطبع ، وتبين في العلم المدني أن الاعتزال شر كله ، لكن هذا إنما هو بالذات ، وأما بالعرض فخير ، كما يعرض في كثير مما في الطبع ، مثال ذلك أن الخبز واللحم غذاء بالطبع ونافع ، وأن الأفيون والحنظل سموم قاتلة ، لكن قد تكون للجسد أحوال غير طبيعية ينفع فيها هذان ، ويجب أن يستعملوا وتضر فيها الأغذية الطبيعية ، فيجب أن تمتنع ، ولكن هذه الأحوال هي ضرورة أمراض ، وهي خارجة عن الطبع ، فهي نافعة في الأقل وبالعرض ، والأغذية نافعة في الأكثر بالذات ؛ ونسبة تلك الأحوال إلى الأبدان كنسبة السير إلى النفس . . . » (تدبير المتوحد : ص ٧٨ - ٧٩) .



تأملات في التاريخ لياكوب بوركارت

بمستم
الدكتور أحمد محمد محمود

حياة بوركارت ومؤلفاته

وياكوب كريستوف بوركارت سويسرى الأصل، واسمه كأغلب السويسريين لا ينطق على نحو واحد؛ فقد ينطق على الطريقة الألمانية: بوركهاردت، أو ينطق على الطريقة الفرنسية: بوركار. ولد سنة ١٨١٨ في مدينة بال. وينتمى إلى أسرة مسيحية عريقة شاركت مشاركة فعالة في حكم هذه المدينة. وتعلم بوركارت العلوم الإنسانية واللاهوت في جامعة بال. وفي جامعة برلين، حيث كانت الدراسات التاريخية متقدمة على سائر البلدان، حضر محاضرات تمثل كافة اتجاهات التاريخ، إذ استمع إلى رانكة ودرويسن وبولك وياكوب جريم. وسرى أنه برغم استفادته الجمة من هذه الدراسات لم يتبع أى أستاذ من هؤلاء الأساتذة. فهو مثلاً لم يقر الاتجاه القائل بتركز التاريخ حول أحداث السياسة، كما أو أنه عبارة عن سيرة الدولة من الناحية السياسية. كما أنه لم يفهم الموضوعية بنفس المعنى الذى ذكره رانكة صاحب مبدأ *wie es eigentlich gewesen ist* (سرد الوقائع التاريخية على حالها). إذ كان أسلوبه

بعد أن فرغت من الاطلاع على أهم مؤلفات بوركارت كنت بين أحد أمرين: إما أن أكتب عن أحد كتبه التاريخية المشهورة، أو أختار كتاباً من مؤلفيه الأخيرين اللذين أودعهما تأملاته في التاريخ ومنهجه في البحث التاريخي: وفي البداية، اتبعت رأى الأول، وشرعت في تلخيص كتابه الشهير «حضارة عصر النهضة في إيطاليا». واعتمد التلخيص على استبعاد أكثر الوقائع التاريخية، وتمحّض ذلك في النهاية عن الاهتمام إلى ملامح عامة لنظرة بوركارت إلى أحداث عصر النهضة، أو إلى أحكام عن الأحداث الكبرى في هذا العصر. هذا يعنى أن التلخيص قد أدى إلى الابتعاد عن مقصد المؤلف في كتابته التاريخية، حيث لا انفصال بين سرد الوقائع، وأحكام المؤلف عنها، وأسفر عن الاقتراب من روح المؤلف في النوع الثانى من كتبه. ومن ثم رأيت أن الأوفق هو اختيار أحد كتب هذا النوع الثانى وهو «تأملات في التاريخ» للعرض في التراث الإنسانى، ولا بأس إذا أردنا الانتفاع على أفضل وجه من كتبه التاريخية الصرفة أن نترجمها كاملة إلى لغتنا العربية.

أكثر اتساعاً بالطابع الشخصي ، أى أنه كان يكتب التاريخ بروح الفنان لا بروح العالم .

ويرجع هذا إلى روحه الفنية وتعلقه بالفن ، ودراسته تاريخه على يد كوجلر في بون ، وتأثره بكتابه الذى ظهر فى هذا الموضوع . ولذا أعاد نشر هذا الكتاب بعد وفاة كوجلر ، وأضاف إليه مادة من عنده .

وكانت أول وظيفة شغلها بوركارت هى رئيس تحرير مجله Basler Zeitung ، ثم عين بعد ذلك محاضراً فى التاريخ ، وتاريخ الفن فى بال . وبعد إقامة قصيرة فى زيورخ عاد سنة ١٨٥٨ إلى بال ثانية أستاذاً للتاريخ بها . وبعد عشرين سنة طلب إليه شغل كرسي التاريخ فى جامعة برلين الذى خلا بوفاته رانكه ولكنه رفض مبارحة بال ، أى فضل الاقتصاد على إلقاء محاضراته على مجموعة من الطلبة لا يزيد عددها عن الستين طالباً .

ويهم كتاب سيرة بوركارت هذه الواقعة ، التى تدل من ناحية على سمو مكانة بوركارت مؤرخاً ، لأن شغل وظيفة كان يحتلها رانكه لم يكن بالأمر الهين ، وإن كانوا يرجعون هذا الرفض إلى أسباب متنى . فيقال مثلاً إن الأحداث قد غيرت من نظرتة إلى ألمانيا .

فبعد إعجابه الشديد بألمانيا الذى يظهر خصوصاً فى رسائله التى كتبها إلى شقيقه أثناء دراسته ، إذ كتب له مرة : « لئننى مثل شاوول بن قيس الذى ذهب للبحث عن الخمر الضالة فعثر على تاج الملك . . . وكم أود أن أركع ، وأقبل تربة ألمانيا المقدسة ، وكم أحمده الله لأن لغتى التى أتكلمها هى الألمانية . . . فبأله من شعب ! وبأله من شباب رائع ! ، وبأله من بلد ! لأنها الجنة بعينها » . بعد كل هذا ، لم تعد ألمانيا تهمة ، ولم يعد يهتم — كما وعد — بتعريف السويسريين أنهم ألمان أصلاً . فبعد سنة ١٨٤٨ ، تغيرت نظرتة إلى ألمانيا ، بعد أن أصبحت معقلاً لبسارك وفاجنر !

وقد يقال إنه أثر عدم الابتعاد عن سويسرا لحيلتها ، لأنها تمثل النقطة الأرضية — خارج الأحداث — التى حدثنا عنها فى تأملاته ، ولهذا لم يبارح سويسرا سوى مرة واحدة حيث زار لإيطاليا مهبط الحضارة فى نظره وأقام بها سنة كاملة محاولاً دراسة فنها وتاريخها بالرجوع إلى أهم نفايسها ومراجعها التاريخية .

وقيل كذلك إن بوركارت — بوصفه من أبناء العائلات العريقة — قد تشاءم بعد ثورة سنة ١٨٤٨ ، وازدادت مخاوفه من الانقلابات فى أوروبا فأثر البقاء فى سويسرا باعتبارها أكثر بلدان أوروبا أمناً وطمانينة ، وإن كانت سويسرا نفسها لم تنج من آثار هذه التغيرات ، فبعد أن كانت بال حتى سنة ١٨٤٠ إحدى الكانتونات الأوليغاركية المحكومة على طريقة القرون الوسطى تغيرت الأحوال فى سويسرا كلها بعد سنة ١٨٤٧ ، أى بعد حرب السوندر باند Sonder bund وإنجبت إلى الحكم الديموقراطى وتحولت إلى مدينة صناعية مادية غنية ، كما هى الآن .

وكان المفروض لو صحت مثل هذه التفسيرات ، أى الربط بينه وبين الأحوال فى سويسرا تارة ، أو بينه وبين ثورة سنة ١٨٤٨ تارة أخرى ، أن يحاول بوركارت الهروب إلى جزيرة نائية تحقيقاً له أهدافه ، والتفسير الوحيد الذى نراه مقبولاً هو القول بأن بوركارت مفكر حر عظيم التقدير للحضارة الإنسانية ، يبغض أشد البغض كل ما يمسى إليها أو يحط من قدرها سواء حدث ذلك عن طريق الدهماء وطغيانهم ، أو عن طريق أى حاكم أحمق . ولهذا عبرت كل كتاباته عن شدة التعلق بالحضارة والخوف على مصيرها ، والاعجاب بأى حاكم مثقف يعرف كيف يحافظ على هذه الحضارة . وقد تطرف أحياناً عندما أنشأه بريق الحضارة ، أن الإنسانية ذاتها منبع كل حضارة .

أما القول بوجود رواسب أوليجاركية عنده
 حالت دون تقبله التقدم الذي حدث في القرن التاسع
 عشر ، وأدت إلى هروبه إلى علم وهمى رومانتيكى هو
 القرون الوسطى فتكذبه الأحداث ، لأن بوركارت
 لم يحيا حياة أرستقراطية ، بل عاش راهباً في حجيرتين
 فوق دكان خباز ، لا تربطه بالحياة العامة ومباهجها
 سوى محاضراته في التاريخ وتاريخ الفن التي ظل يلقيها
 على طلبته القلائل في جامعة بال ، وأحاديثه مع
 حواريه ومريديه . فقد توقف عن الكتابة بعد بلوغه
 الأربعين من عمره ثم ترك الآخرين بعد ذلك يشرفون
 على طبع كتبه ونشرها ، ولم يسمح بنشر محاضراته
 وأحاديثه إلا وهو على فراش الموت ، وبعد تردد
 كبير . ولذا ظهرت هذه المؤلفات بعد موته سنة ١٨٩٧ .
 وقد يرجع إلى عزلته وزهده في الحياة ونفوره من أية
 ضجة يحاط بها اسمه ، اختفاء اسمه إلى حين ، وعدم
 ظهور مدرسة تدعو إلى نظرياته وأرائه ، كما أن حماسة
 الناس في تلك الفترة للنظريات المضادة لأرائه قد
 ساقتهم إلى نسيانه ، ولكنهم عادوا فتذكروه ثانية
 عندما تحققت نبوءاته وعندما ظهر أنه لم يكن متشائماً
 فحسب ، ولكنه كان متحرراً من الغاية والغرض ،
 لهذا اتسمت نظراته بالصدق والإخلاص ، وعلى
 الأنص في تاريخ السياسة ، التي قيل إنه مجهل مسائلها ،
 باعتباره مؤرخ فن فحسب . وكان الاهتمام بتاريخ الفن
 ثم ، أو كأن هناك تعارضاً يحول دون فهم الناس
 لتاريخ السياسة وتاريخ الفن معاً ١ . والحقيقة أنه قد
 اعتبر أن فهم التاريخ عن طريق السياسة لن يكون
 إلا جزئياً ، لهذا أراد توسيع مجاله بحيث يتناول
 جوانب الحياة والفكر كافة . فلم تعد الأحداث التي
 ليس لها طابع سياسى مجرد خلفية توضع في كتب
 التاريخ بقصد الزينة ، بل أصبح التاريخ يمثل الحياة
 بكافة أعماقها ومن كل زواياها . وهو نفس الاتجاه الذي
 أصبح سائداً في الوقت الحالي ، ولعل هذا يفسر السر

في اهتمامنا حالياً ببوركارت وبأسلوبه في الكتابة التاريخية
 أكثر من اهتمامنا بمؤرخين فطاحل مثل رانكه أو نيبور
 أو مومسن ، أى أولئك الذين جعلوا علم التاريخ مرادفاً
 لعلم السياسة ، أو ملتحداً لها .

• • •

هذا النوع من التاريخ الذي كتبه بوركارت
 يتطلب بغير جدال معرفة واسعة ، قد توفرت له
 - كما رأينا - بفضل دراساته المتعددة الجوانب ، أى
 بعد دراسة التاريخ على يد جهابذته ، وبعد دراسة الفن
 ودراسة اللاهوت . ألا يبدو غريباً بعد ذلك ما ذكر
 عن نفور بوركارت من دراسة الفلسفة ، ومن محرمته
 منها ، وإنكاره أن يكون لها أى أثر على العالم لأن معانيها
 الكلية تبدو هزيلة عندما تبعد عن وقائع الحياة
 المشخصة ، وعندما تدور حول نفسها وكأنها سيفسوس
 في الأساطير اليونانية الذي كان يعتقد أنه نقل الأحجار
 من مكانها ، في حين أن كل ما كان يفعله هو إعادة
 إلى النقطة التي بدأت منها . وأغلب الظن أن غموض
 محاضرات شلنج الفلسفية التي استمع إليها بوركارت في
 برلين كان سبب نفوره من الفلسفة . فيروى بوركارت
 أنه بعد استماعه إلى إحدى هذه المحاضرات وكانت في
 فلسفة الأديبين (أو الفلسفة الفنوصية) شعر بالفرع
 بحيث نوهم إمكان حلول أى إله من الآلهة التي يؤمن بها
 الأسويون بأطرافها المتعددة وضخامتها التي تجعلها
 شبيهة بالمردة في قاعة المحاضرات .

ولكن نحامل بوركارت على الفلسفة قد دل على
 مغالاة بغير شك ، لأنه كان معجباً بفلاسفة من
 المتشائمين مثل شوبنهاور وإدوارد فون هارتمان . ولعله
 كان فيلسوفاً أكثر منه مؤرخاً - دون أن يدري -
 عندما ذكر أن الهدف النهائي للتاريخ ليس جمع المادة
 التاريخية وغربلتها ، وعندما قال إن الوقائع العامة أهم
 من الوقائع الجزئية ، كما أن الوقائع المتكررة أهم من

القوطى وفن عصر النهضة ، وأضعف أحكامه الفنية ظهرت عند كلامه عن فن النحت .

وتركت زيارة لإيطاليا في نفسه أثراً هاماً ، لهذا لم يقتصر على دراسة فنها ، بل خصها بدراسة من أفضل الدراسات التاريخية الخالدة ، كما اختار عصرها من أهم عصورها وأكثرها تعقيداً . وظهرت هذه الدراسة في

كتابه الثالث Die Kultur der Renaissance in Italien

(حضارة عصر النهضة في إيطاليا — بال سنة ١٨٦٠) وفيها ظهرت أصالته في كتابه تاريخ الحضارة ، واهتم بوركارت بعصر النهضة بوجه خاص ، لأنه يمثل في نظره الأساس الذي بنى عليه العالم الحديث ، كما يمثل بدء انطلاق الفرد وتحوره . فلم يزد الفرد قبل ذلك عن مجرد شلرة من طبقة أو عائلة أو قبيلة . إذ كانت التقاليد مقدسة وطبقات المجتمع منظمة في نظام هرمي راسخ لا يجوز لفرد تصور إمكان تغييره أو تحويله . وبمجيء عصر النهضة ، ظهر الفرد الكامل L'Uomo Universale ، وبذلك عبرت الشخصية الإنسانية عن نفسها على أفضل وجه ، في عالم السياسة والفكر والفن على حد سواء . ودافع بوركارت عن روح الفرد ، وغفر لبعض الطغاة من أمثال شيزارى بورجيا شروهم لأنه كان لا ينفر إلا من طغيان الطوائف أو الجماعات ، أما طغيان الأفراد فلا يؤدى في نظره إلى شر فادح :

وكانه شعر أن ما ذكره في كتابته عن حضارة النهضة في إيطاليا لم يكن مستوفياً ، ولذا ألف كتاباً آخر عن عصر النهضة أسماه Geschichte der Renaissance in Italien (تاريخ عصر النهضة في إيطاليا — شتوتجارت سنة ١٨٦٧) .

وانقطع — كما رأينا — عن الكتابة واقتصر على إلقاء المحاضرات . وجمع مريدوه وتلاميذته محاضراته وأحاديثه في كتب أربعة نشرت بعد وفاته . أولها

الوقائع الفريدة الفلذة ، وعندما توهم بإمكان تثبيت التاريخ وإلغاء ما فيه من ضرورة حتى يستطيع أن يرى معاني محددة واضحة . وثمة رسائل عديدة أرسلها إلى نيتشه تضمنت خواطر يصح نسبتها إلى الفلسفة ، ولا بد أن نيتشه قد تأثر بها في فلسفته تأثراً عميقاً .

• • •

بقى بعد ذلك الكلام عن مؤلفاته . وأولها هو كتاب Die Zeit Constantins des Grossen (عصر قسطنطين العظيم — بال سنة ١٨٥٣) . وفيه حاول تصوير سيكولوجية عصر هام هو القرن الرابع الميلادى الذى تميز بقلقه وتلهفه إلى التجديد ، ففيه صراع بين روح القدم المتمثلة في ديكولتيان ، وروح التجديد المتمثلة في قسطنطين . واعترف بوركارت بدور قسطنطين في تدعيم المسيحية ، إلا أنه خالف ما قبل عن تدبئه العميق ورآه واقعياً يعمل حساب كل كبيرة وصغيرة . ولا يقر بوركارت كذلك القول بأن المسيحية قد ازدادت قوة ومناعة عندما أصبحت ديناً رسمياً ، إذ رأى أن العناصر المتدنية الأصيلة قد لجأت إلى الأديار وتحولت إلى رهبان ونساك . ويتركز الكلام في الكتاب كذلك على الإمبراطورية الرومانية ، ونظام حكمها وصلة الدولة بالكنيسة ، واضطهاد المسيحيين ، وكيف حاولت الفلسفة اليونانية التوفيق بين اتجاهاتها السابقة للدين المسيحى وبين المسيحية ، فأسفر ذلك عن ظهور النزعة الإفلاطونية الجديدة . وفي رأى بوركارت أن ما قضى على العالم القديم ليس البرابرة أو المسيحية ، بل لقد قضى هذا العالم على نفسه بنفسه .

وثانى كتاب لبوركارت كان في الفن . وهو ثمرة إقامته في إيطاليا . هذا الكتاب هو Der Cicerone (شيشرون — بال سنة ١٨٥٥) ويتألف من أربعة أجزاء . وحظى هذا الكتاب بتقدير أستاذه كوجلر وبعض أساتذة تاريخ الفن الآخرين . وفيه إشادة بالفن

الكتاب

والفصول الأربعة الأولى من الكتاب عبارة عن محاضرات أُلقيت في جامعة بال في الفترة ما بين سنة ١٨٦٨ ، سنة ١٨٨٥ ، وأضيف إليها محاضرة ترجع إلى ما قبل ذلك التاريخ ، كان عنوانها « مقدمة لدراسة التاريخ » . وهذه الفصول تدور حول مظاهر التاريخ الثلاثة (الدولة والدين والحضارة) أو قوى التاريخ كما أسماها بوركارت ، وحول أزمنة التاريخ . أما الفصل الخامس فكان في الأصل ثلاث محاضرات عامة أُلقيت في متحف بال سنة ١٨٧٠ تحت عنوان « عطاء الرجال في التاريخ » . والفصل السادس كذلك تضمن محاضرة واحدة أُلقيت في متحف بال سنة ١٨٧١ . وقام ياكوب أورى ابن أخت بوركارت بتحويل هذه المحاضرات إلى كتاب ، وأمضى عدة سنوات لتحقيق ذلك ، وهو الذي اختار له اسم *Weltgeschichtliche Betrachtungen* « تأملات في التاريخ » .

وفي تمهيد الكتاب يبين لنا بوركارت أنه لا يسعى إلى وضع أية أسس للتاريخ ، ولا يرى إلى كتابة أي شيء في فلسفة التاريخ . فلسفة التاريخ في نظره شيء هجين مليء بالمتناقضات ، لأن مهمة التاريخ تقتصر على ترتيب الأحداث ، وهذه مهمة غير فلسفية . أما الفلسفة فهي حين تحاول الكشف عن مشكلة الحياة تخضع مادتها لتصوراتها ومقولاتها . وهذا اتجاه آخر غير اتجاه التاريخ :

وبعد هذه للإشارات ، انتقد بعض صور من فلسفة التاريخ ، كان بينها فلسفة التاريخ عند هيجل الذي ذكر لنا أن الفكرة الوحيدة المعطاة في فلسفته التاريخية هي فكرة العقل ، فكل شيء في هذا العالم يتبع نظاماً معقولاً ، ومن ثم فإن تاريخ العالم أيضاً يتبع اتجاهاً معقولاً . وفي النهاية لم يثبت شيئاً آخر بعد رجوعه

هو كتاب *Beiträge zur Kunst-geschichte von Italien* (مقال في تاريخ الفن في إيطاليا - بال سنة ١٨٩٨) ، والثاني هو *Griechische Kulturgeschichte* (تاريخ حضارة اليونان في أربعة أجزاء - برلين من ١٨٩٨ - ١٩٠٢) : والثالث هو *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (تأملات في تاريخ العالم - شتوتجارت سنة ١٩٠٥) وهو موضوع هذا المقال . والرابع والأخير هو *Historische Fragmente* (شذرات تاريخية - شتوتجارت سنة ١٩٢٩) . وصدرت له ترجمة للإنجليزية بعنوان *The Judgement in History* (الحكم في التاريخ) .

• • •

هذه إذن سيرة بوركارت ، الذي قد يختلف عنه كثيراً في نزعة التشاؤمية ، وفي إيمانه بالحضارة أكثر من إيمانه بالإنسان أحياناً ، وفي دفاعه عن حرية الفرد حتى إذا تعارضت مع صالح الجماعة ، إلا أننا مع هذا نراه يمثل نوعاً ضرورياً من المفكرين الذين يحتاج إليهم كل عصر . فكما يلزم وجود مفكرين يذكرون الناس دوماً ببطونهم وحاجاتهم ، يلزم كذلك وجود مفكرين آخرين يذكرون الناس بأرواحهم وعقولهم ، وبأسمى ما حققته هذه الأراج من نفائس يصعب تكرارها ثانية . لهذا ينبغي ألا ننظر إلى هذا النوع النادر باستخفاف أو نعدده ممثلاً للفكر الكمالي ، وفي حالة اختلافنا معه في الرأي علينا أن نتمثل أفكاره وأن نتمثل عصره . حينئذ سنرى أنه قد عبر عن روح سامية ، وأنه من القلائل الذين فهموا التاريخ فهماً صحيحاً ونجحوا في صيانة الفكر التاريخي من أي عبث ومن أي أحكام زائفة .

إلى تاريخ العالم سوى أن أحداث العالم يجب أن تتبع اتجاهها معقولا . وخضعت فلسفة التاريخ عند هيجل لمسلمة أخرى أسماها « غاية الحكمة الأبدية » التي تؤكد انتصار الخير في النهاية على كل شر ، وانتصار النواحي الإيجابية على أية نواح سلبية . والتاريخ في نظر هيجل لم يزد عن مجرد أدلة تثبت مسلمة هيجلية قائلة إن الروح تتجه دوماً إلى الحرية . ويتساءل بوركارت هل بوسعنا حقاً تبين غاية الحكمة الإلهية الأبدية ؟ إن هذا الافتراض الجريء بمعرفة خطة العالم يؤدي إلى أغاليط اعتمدت على مقدمات باطلة ، تجعل أية دراسة للتاريخ بلا قيمة . وأكثر هذه الأغاليط إسرافاً في التضليل ، القول بأن الحاضر يعد كمالاً بالنسبة لأية أحداث مضت ، أو أن الماضي هو مجرد مقدمات لهذا الحاضر . والحقيقة أن هذا الماضي له قيمة في ذاته ، كما أن له قيمة لنا والمستقبل .

فالفلاسفة إذن مشغولون على الدوام بالبحث عن أصل الأشياء . ومن المنطقي أن يهتم المستقبل . أما المؤرخون فقادرون على تناسي البحث في أي أصول أولى ومن ثم فهم غير مطالبين بالكلام عن المصير أو عما سيحدث مستقبلاً .

وبعد أن بين بوركارت أن منهجه لن يخضع لأية مسلمات فلسفية كالتى يزعمها فلاسفة التاريخ ، ذكر لنا أن التاريخ عنده سيكون مقصوراً على السلالات التى قامت بدور فعال في الماضي . فهو لن يتضمن أى بيان افتراضى عن أحوال البدائيين ، بل سيختص بتلك الشعوب صاحبة الحضارات الواضحة المتميزة ، واستبعد بوركارت أيضاً أية إشارة إلى تأثير الأرض والجو على أحداث التاريخ ، كما استبعد من موضوع التاريخ أى كلام عن تحركات الحضارة بين الشرق والغرب ، لأن هذه مسائل شغل فلاسفة التاريخ بها أنفسهم .

ومهمة المؤرخ يمكن أن تستخلص من مهمة التاريخ . وما يهم بوركارت هو الجوهر الروحي الذى يظهر في عدة مظاهر متغيرة ، عبارة عن أحداث تاريخية عرضية عابرة ، يتكون منها في النهاية كل ليس بإمكاننا حله . وكل حادثة مهما كانت ضالاً لها جانب روحي تكمن فيها فكرة باقية . والكثرة المتنوعة من شعوب وحضارات بينها أوجه تباين واختلاف تدفعنا باستمرار إلى البحث عن صورتها الروحية الكامنة في أعماقها ، والتي يمكن أن تفسر سائر نواحي الاختلاف بين الشعوب .

من هذا يتضح أن مهمة المؤرخ ، التى تدفعه إلى النفاذ إلى أعماق الوقائع المتغيرة ، دون تأثير بمظهرها الخارجى ، ودون تعصب ضد من يختلفون عنه في النظرة ، أمر شاق . وقلائل هم في الواقع الذين يستطيعون بلوغ نقطة أرشيدية خارج الأحداث . وقلائل أيضاً هم أولئك الذين لم يستبعدهم الماضي بحيث يستطيعون التحليق عالياً بعيداً عن تأثيره .

فالمادة التاريخية تظهر في أشكال معقدة لا حصر لها . وهى تارة تفصح عما في باطنها عن طريق جموع الشعب ، وتارة أخرى تتكلم من خلال الأفراد . وأحياناً تعبر عن آماني الشعوب والأفراد ، وفي أحيان أخرى تظهر في شكل سوريات بعيدة عن المنطق ، فتحطم الدول والأديان والحضارات .

ولن نصل إلى روح هذه الأحداث التاريخية اعتماداً على الحدس والتخمين . فعلياً بذل قصارى جهدنا لجمع أكبر قدر من الوقائع التاريخية حتى يتسنى لنا في النهاية إنشاء صورة روحية شاملة لهذه الأحداث . ونظرة كل عصر إلى هذا التراث الهائل من الوقائع يدخل في نطاق معرفتنا بالتاريخ — مهما اختلفت عن نظرتنا الحالية — لأنها متضمنة في هذه الوقائع في شتى الأحوال .

والخوض في أعماق الأحداث التاريخية على هذا النحو ليس أمراً متعذراً ولكنه يتعذر عند الشعوب البربرية التي تقدس عاداتها وتقاليدها ولا تقبل أى استقصاء لها ، حتى جمعت في شكل طقوس ورموز تصلح للدراسات الأنثوجرافية وحدها . وهو متعذر كذلك عند الأمريكيين أصحاب الحضارات التي لا تاريخ لها ، الذين تبدو رواسب الماضي في حياتهم في صورة مبهمه ، والذين حاولوا خلق نموذج إنساني ضحل قلق خال من كل عمق تاريخي .

ويبقى بوركارت في قدرة العقل الإنساني على رؤية الأحداث العرضية في شكل مثالي ، لأن العقل مثالي في جوهره ، خلافاً لمظهره الخارجي ، ومهما غيرت الأحداث من الشكل الخارجي للجواهر ومهما تعرضت هذه الجواهر لتقلبات الزمن فما زلنا نعرف بها ونقر وجودها ، وأوضح مثل لذلك في فنون العصور الغابرة ، ألسنا قادرين حتى اليوم على الإعجاب بأشعار هوميروس .

ودراسة التاريخ ليست مجرد حق أو واجب ، بل هي حاجة ماسة لنا ، لأن هذه الدراسة وحدها هي التي تشعرنا بحريتنا عندما نعلم في استغراقنا في الماديات والضرورات ، ولكن علينا دوماً أن نذكر أن هذه الدراسة لن تكون سهلة هينة . فعلى أن نراعى الأخراج التي تلتف حول الحقائق ، والتي جاءت بفعل تضارب آراء المفكرين والمفسرين . وعلينا ألا تناسي معتقدات عصرنا وأهوائنا الشخصية . وليس أدل على تأثير أهوائنا من أن التاريخ يزداد إثارة للاهتمام في نظرنا بمجرد اقترابنا من الكلام عن العصر الذي نحيا فيه . هذا يعني أننا كلما ابتعدنا في الزمان تسقى لنا رؤية أحداث الماضي في صورة أوضح وأصح . ومن حسن الحظ أن التاريخ القديم قد ترك لنا عدة آثار وشواهد تساعدنا على دراسة الأحداث التاريخية في نموها

وازدهارها واضمحلالها ، كما نعرفنا كيف تتفاعل العوامل الفكرية والسياسية في كل عصر . ولا شك أن ما نعرفه عن تاريخ أثينا هو أفضل مثل لما نستطيع تحقيقه في المعرفة التاريخية .

وعلى ألا نسرف في التعصب لبلادنا ولقوميتنا . ففى علم الفكر ينبغي أن يتناسى المفكر أى حدود قائمة بين قطر وآخر . ولا يصح القول بوجود أية أفضلية روحية حقبة لعصر على آخر ، أو أن أى عصر قادر على الاستغناء عن ماضيه ، أو قادر على الاكتفاء ذاتياً دون حاجة إلى ماضيه . وكما لا يوجد اكتفاء ذاتي حق في الصناعة ، كذلك لا وجود لاكتفاء ذاتي لأى عصر في التاريخ . وعند دراسة تاريخ أى بلد ينبغي عدم تجاهل وثوق إتصال هذه الدراسة بدراسة تاريخ العالم ، لأن هذا البلد جزء من كل . فهو يستفيد منه ويتأثر بأوصابه وأرزائه .

ويؤيد بوركارت ما تردد عن نهضة البحث التاريخي في القرن التاسع عشر ، بعد أن أصبحت الرحلات والأسفار سهلة ميسورة بفضل ما حدث من تقدم في استعمال البخار . وازدادت من جراء ذلك المعرفة الفيلولوجية ، وتيسرت المراجع وأصبحت الدول أعظم اهتماماً بالتنقيب عن آثار التاريخ ووثائقه ومستنداته ، وإلى جانب هذه المميزات المادية ، ثمة مميزات أخرى ساعدت على تقدم هذه الدراسات ، بعضها سلبي ، والآخر إيجابي . أما الناحية السلبية فتتمثل في عدم مبالاة الدول بالنتائج التي تسفر عنها أبحاث التاريخ ورغم اهتمامها بإنشاء المتاحف وجمع الوثائق . ويرجع هذا إلى عدم تأثير سلطان الدولة بمثل هذه الأبحاث ولهذا تركت للمؤرخين الحبل على غاربهم إتباعاً لسياسة Laissez faire التي اشتهر بها القرن التاسع عشر في سائر المجالات . كما أن الهيئات الدينية لم تعد قوية كما كانت فيما مضى ، إذ لم تعد قادرة على التنكيل بمن

يوجهون لها أى نقد . أما النواحي الإيجابية ، فترجع إلى الثورة الفرنسية وما أحدثته من زيادة في الإهتمام بالبحث عن أصلها وأسبابها . وإلى جانب هذا ، حدث تقارب بين الحضارات ساعد على اطلاع المفكرين في سائر الأنحاء على تراث البلدان الأخرى ، فأصبح هذا التراث في حاجة إلى دراسات عميقة شاملة ، لا يكفينا علم واحد يخصص لدراسة طرائف عصور الماضي ، كفهوم التاريخ فيما مضى ، بل أصبح المطلوب هو صورة شاملة مستوفاة للبشرية جمعاء .

بقيت مسألة واحدة في هذا التمهيد ، وهي خاصة بالصلة بين العلم (وهو يقصد هنا العلم الطبيعي) والتاريخ . ففى هذين الفرعين من المعرفة ينبغى أن يتحقق أعظم قدر من الموضوعية والتزهد عن الغاية والغرض . على أنه من الواجب عدم الخلط بين التاريخ والطبيعة . فالطبيعة تهتم بالأنواع وتعمل على الإرتقاء بها ، ولكنها لا تنبأ بالفرد واختلافاته . بل هى تبيح الصراع بين الكائنات من أجل البقاء ، وقد تتعرض للإبادة كائنات كاملة من الناحية العضوية ، وقد تبقى كائنات أخرى أقل منها كمالات . والسلالات الإنسانية التى فى مثل هذه الحالة الطبيعية لا تختلف فى أحوالها عما يحدث فى عالم الحيوان .

أما التاريخ فيمثل انشغافاً عن الطبيعة جاء نتيجة لاستيقاظ الوعى . ولكن هذا الوعى لم ينجح فى قمع الناحية الطبيعية تماماً حتى فى أسنى صور الحضارة والمجتمع . فإلى جانب المظاهر العقلية ما زال الإنسان يشعر بحاجة ملحة تدفعه إلى استعباد الآخرين وإلى الحرب منهم خوفاً من استعبادهم له . وإذا كنا نستطيع قسمة الكائنات الطبيعية إلى حيوانات لافقارية ، ونباتات مزهرة (فرغمية) وأخرى مخفية الأزهار ، فلسنا قادرين على تقسيم الإنسان فى ناحيته الروحية إلى مثل هذه الأنواع المحددة . والمظاهر الطبيعية تتميز

بتحديدتها وسهولة حصرها . أما المظاهر الروحية فمختلفة : لأنها قلقة تمثل حالة توتر دائم وتحفز لبلوغ كمال لا يتحقق . وكلما ازداد الكائن إرتقاء فى سلم الكمال ، ازداد تلهفاً ونهماً لبلوغ هذه الغاية . وفى حالة الطبيعة ، ترى كائنات الأنواع الراقية من الحيوانات باقى الكائنات إما أعداء لها أو أصدقاء : أما الإنسان فدائم التأثير بعوامل مختلفة ، ودائم التناقض والتردد بفعل مؤثرات أكثرها خفى غير محدد : والكوارث فى الطبيعة ترجع إلى أسباب خارجية ، أما فى حالة الإنسان فما يحدث هو اضمحلال باطنى نتيجة لنقص فى حيوية الروح تجعل الكائن أكثر تعرضاً لأية صدمة تأتبه من الخارج :

المؤثرات الثلاثة فى الأحداث التاريخية

يسلم بوركارت بأن اتساع موضوع التاريخ قد يتطلب بيان كل مؤثر من المؤثرات الكبيرة التى أثرت فى أحداث التاريخ على حدة ، وإن اعترف بتداخل هذه المؤثرات . وقد جعلها ثلاثة هى : الدولة والدين والحضارة . والدولة والدين يمثلان ركنين ثابتين إلى حد ما ، أما الحضارة فهى عنصر دائم التغير والاختلاف . ولا صحة لأى قول بأن أى ركن من هذه الأركان الثلاثة أهم من الركنين الآخرين ، وأى كلام فى هذه الناحية هو محض هراء . وبعض العصور يصح وصفها بأنها عصور دينية ، كما أن عصوراً أخرى قد بدت وكأنها نحيا لغايات الحضارة . وفى عصور النهضة التاريخية الكبرى سمت هذه الأركان الثلاثة إلى ذروتها وتبادلت التأثير .

(أ) ولنبداً كلامنا عن الدولة فتذكر أن أى محاولات تبذل لتحديد كيف بدأت الدولة فى الظهور لن تكون مثمرة . فافتراض قيام الدولة لإعتماداً على عقد سابق يتنافى العقل . وكانت هذه الفكرة عند روسو مجرد أمل أو مثل أعلى ، لأنه لم يقصد بيان ما حدث فى

التاريخ ، ولكنه قصد الكلام عما ينبغي أن يحدث فليس لدينا أية أدلة تاريخية تدل على ظهور دولة ما إلى الوجود بناء على عقد حقيقى تشترك فيه جميع الأطراف . ولا يصح مثلاً وصف الاتفاقات التى حدثت بين الرومان المهزمين والبيوتونيين المنتصرين على أنها تعاقدات بحق . فالقول إذن بإمكان ظهور أية دولة فى المستقبل إعتدالاً على مثل هذه العقود غير مؤكد : ولو ظهرت مثل هذه الدول لانتست بالضعف ، لأن اشتراك الناس فى تحرير عقد يعنى حدوث ثروة ومشاحنات لا تنتهى حول مبادئها وأصولها .

ويتكلم بعض الناس عن أصل الدولة ، وهم فى الحقيقة يقصدون الكلام عن أصل السلالات التى تنتمى إليها الشعوب المختلفة . فهل نستطيع حقاً معرفة أصل أية دولة من اختلافاتها العنصرية الطبيعية ؟ الواقع أن مثل هذا الكلام مردود ، لأن ما يرجع إلى الطبيعة والفترة فى أخلاق الشعوب جزء ضئيل لا يصح مقارنته بما حصل عليه أى شعب لإكتساباً فى ماضيه الطويل نتيجة لتجاربه المتعددة .

وقد يقال فى معرض الربط بين أصل الدولة وأصل السلالات المختلفة أن الدول القوية قد انتمت إلى سلالات وعناصر متجانسة . ومثل هذه الحالة نادرة الحدوث لأن ما يمثل الدولة وسلطانها هو مجرد قبيلة أو عائلة لا يلزم أن تكون من نفس السلالات التى تمثل باقى الأفراد :

فهل نشأت الدولة أصلاً نتيجة لحاجة الأفراد إلى العدالة ؟ للأسف أن مثل هذه الحاجة لم تتحقق إلا بعد نزف دماء غزيرة وبعد مضى مدة طويلة . فالطبيعة الإنسانية ليست خيرة بحيث تختصر الطريق وتتهدى إلى العدالة قبل إشباع غرائزها الأخرى .

ونخلص بوركارت من مثل هذه المناقشة الطويلة إلى نظريتين : الأولى هى أن القوة كانت سائدة فى

البداية ، ولنا حاجة إلى تعمق فلسفى كبير لإدراك أن تفاوت الناس فى المواهب والقدرات هو الذى أدى إلى هيمنة القوة . الثانية : أن الدولة قد نشأت نتيجة لمؤثر خارجى أدى إلى امتزاج العناصر فى صورة خاصة ، كما يحدث فى الكيمياء عندما تظهر المركبات الكيميائية بفعل عوامل خارجية .

ويفرق بوركارت بعد ذلك بين ظهور الدول الكبيرة والدول الصغيرة فى التاريخ . فالدول الكبيرة قد ظهرت لتحقيق غايات خارجية كبرى ، أى لحماية حضارات معينة وصيانتها ، وهو ما تعجز عن الاضطلاع بأعبائه أية دول صغيرة . أما الدول الصغيرة فنشأت كمواقع يتجمع فيها أكبر قدر من الناس ؛ وظهرت فى مثل هذه الحالات أفضل نماذج للروابط بين المواطنين كما هو الحال فى مدن اليونان ، وينبغى أن تقتدى أى دول صغيرة بالمثل الذى عرضه اليونانيون : أما الدول الصغيرة التى يسودها الطغيان مثل التى نصادفها فى عصر النهضة فلا أمان فيها ولا استقرار . وغالباً ما تبتلعها دول أكبر . فبندر حدوث أى استقرار فيها إلا بعد تحولها إلى جزء من كيان أكبر .

وكل دولة ترمى إلى توطيد مكانتها فى الداخل ، وإثبات شخهيتها فى الخارج . ولا يمكن أن تفكر فى صالح دولة أضعف منها ، ولا فارق حقيقى بين ما يفعله الناس وما تفعله الدولة فى هذا الشأن ؛ والاختلاف الوحيد بين الحالتين هو أن شهوات الناس هى التى تحدد خطواتهم ، أما الدولة فقادرة على تبرير سلوكها عقلياً ومنطقياً :

والدول توطد مكانتها فى الداخل بإلغاء كل الامتيازات الموروثة وإخضاع جميع الأفراد لقوتها ؛ وقد تلجأ إلى وسائل أعنف لتوطيد مكانتها بالنسبة للقوى خارجها ، كما حدث أحياناً فى القدم فى صورة فطرية ، بالسلب والنهب واسترقاق الشعوب الخارجية وإذلالها ؛

وقد لا يكون القصد من إخضاع الجيران الضعفاء هو حرمانهم من حريتهم إنقاء لشركهم ، بل لمنع قوى أخرى من استغلالهم لصالحها وتسخيرهم لأغراضها . وقد يظهر أنهم لدى الدولة الأقوى يدفعها إلى التهام الأضعف منها بغير فائدة أو طائل . وربما سمعت الدول الأضعف بنفسها للخضوع للدول الأكبر منها إذا رأت في ذلك صالحها ، لأن هذا يضمن لها اجتياز الحدود والإفلات من دفع الرسوم الجمركية وزيادة نشاطها التجاري .

ويلطف بوركارت من أثر هذه الصورة المتشائمة التي جعلت الشر والاستبداد أساساً لقيام الدول فيرى أن أية دولة برغم اعتمادها على الجرائم والظلم والتعسف في بدايتها ، لتوطيد مركزها ، مرغمة بعد ذلك على تحقيق نوع من العدالة والالتزام قيم أخلاقية معينة يقبلها الأفراد عن طيب خاطر عندما يعرفون أن مكاسبهم من قيام الدولة أعظم بكثير من حالة التحفز الدائم للقضاء على الآخرين أو الدفاع عن النفس .

(ب) الدين : والأديان تعبر عن طبيعة الإنسان الميتافيزيقية الوطيدة . وهي تمثل ناحية سامية مكملة لكيان الإنسان الحسى المادى ، كما أنها تعكس معتقدات الحضارات المختلفة فيما خفى من أسرار الحياة . ومع هذا فلا يصح القول بأن صورة هذه الجوانب الخفية في أذهان الناس على حال واحد ، بل هي معرضة للتغير المفاجئ أو التدريجى . ومنشأ الدين مختلف عن منشأ الدولة . فالدين أسمى مثل لفكرة ربما اعتنقها فرد واحد في البداية ثم تحولت شيئاً فشيئاً إلى عقيدة عالمية قادرة على البقاء إلى الأبد . فدراسته باللغة الأهمية لأنها تبين لنا كيف تسيطر أية فكرة عابرة على عقول البشر فتجعلهم يزدرون توافه الحياة الدنيا ، بل وتجعلهم يقبلون مهلين على قتل نفوسهم بأيديهم عندما يترهبون أو يستشهدون في سبيل عقيدتهم . وينبغى ألا تقارن

الأديان الروحية السامية بأديان المميج ، لأن الشعوب المميجية تزرع تحت نير مخاوف دائمة ، ولن تساعدنا دراسة أديانها على معرفة أول علامات للروح في بزوغها ، لأن هذه الأديان لا تعرف ما هى الروح ، بعد أن أحاطتها بخرافات وأوهام . وتكشف دراسة مضمون أديان المتحضرين كذلك عن تفاوت بين المتدينين . فثمة أديان يعبد فيها الناس الملك الإله ، وأخرى فرضت على الشعوب المغلوبة على أمرها لا أثر لفحوى روى فيها . ونوع ثالث طقوسه عبارة عن رقصات نهكية خليعة . وأخيراً هناك أديان أسمى يعبد فيها الإنسان الرب عبادة خالصة من أية غاية ، ويدرك فيها العباد خضوعهم الكامل للإله ومشيتته . وتختلف الأديان كذلك في ناحية إهتمامها بالأخلاق . فالأخلاق عند اليونانيين مثلاً كانت مستقلة عن الدين ، وكانت تابعة للدولة .

وينظر بوركارت من نسبة فكرة الدين عند المتحضرين إلى الخوف . وهى فكرة شاعت كثيراً عند بعض البراجماتيين أو أصحاب مذهب المنفعة في الأخلاق . فلو كان ذلك كذلك لما تدين الإنسان إلا في أحط اللحظات التي يمر بها ، ولما عرف الله إطلاقاً عندما تسمو روحه وتخلق في أفاق عالية . وأصحاب الأرواح المعلقة لا يعرفون الدين في معناه الصحيح ، لأن الدين يتطلب خلو الروح من أى إنحراف أو علة نفسية . هذا يعنى أن واجبنا نحتم التفرقة بين الدين في صورته السوية الصحيحة والأديان المنبعثة من المخاوف كعبادة مظاهر الطبيعة وقواها أو عبادة الأسلاف والفتيشية . وفيها يبرز الناس مخاوفهم الصيانية ويجسمونها في شكل الآلهة التي يعبدونها . والأرجح أن الأديان التي اعتمدت على المخاوف قد سبقت عبادة الله الخالصة ، ومن ثم يكون الإنسان قد عرف تعدد الآلهة قبل إيمانه بالوحدة الإلهية .

ولدى جميع الناس حاجات ميتافيزيقية تسوقهم إلى الدين . وهذه الحاجة أقل إلحاحاً عند أولئك المستغرقين في أعمالهم وفي مطالب الحياة اليومية ، والذين تقل فرص التأمل عندهم ، ومن ثم فإنهم يضطرون في معرفة الله إلى الاعتماد على غيرهم من الذين أمكنهم معرفته عن طريق التأمل والاستغراق فيه . وهناك أرواح حساسة قادرة على عبادة الله دون حاجة إلى معجزات أو إلى رؤى أو أية علامات مادية دالة على وجود قوة خارقة للطبيعة .

ويقسم بوركارت بعد ذلك الأديان إلى أنواع ثلاثة :

(أ) نوع يعنى بالحياة في المستقبل وبالثبوت والعقاب ولديه فلسفة في الأخريات كالموت والخلود والحساب .

(ب) والنوع الثاني لا يحتوى على أى أفكار في المسائل الغيبية كدين اليونانيين مثلاً الذى اعترف بعجز الفرد عن الخوض في مثل هذه الأمور ، ولذا بدت نظرياته في العالم الآخر فاترة .

(ج) النوع الأخير مثل العقيدة الهندوكية التى تؤمن بخلود الدنيا وتناسخ الأرواح ، وإن كان بوذا قد حاول تحرير الإنسانية من هذا النوع من الخلود بفكرة النيرفانا .

ويزداد نفوذ الكهنة في أى دين تبعاً لمكانة فكرة الخلود فيه . فالكهنة يستغلون غموض هذه الفكرة وشدة تأثيرها على العوام ، خصوصاً إذا نجحوا في الربط بين قدرتهم على الاتصال بهذه القوى الخفية والقدرة على تبرئة المرضى من عللهم باعتبار المرض أثر من آثار الخطايا .

والأديان القومية أو المحلية بمعنى أصح ، أسبق في الظهور من الأديان العالمية . فهى وثيقة الصلة بذكريات الشعوب وحضارتها وتاريخها . ودور الآلهة فيها هو

حماية هذه الشعوب أو ردها . وهذه الأديان شديدة التعلق بالبطولة ، تعد الناس على الدوام بازدهار أحوالهم ، على أن نظرة هذه الأديان القومية المحلية ورموزها التى لا تفهم إلا في نطاق عدد تجعلها خاضعة لبعض معوقات قومية وتعزلها عن العالم الخارجى وتحد دعوتها خارج عالمها . ولعل أهم سبب حال من انتشار الدين اليهودى هو صبغته المحلية .

أما الأديان العالمية كالبوذية والمسيحية والإسلام فظهرت متأخرة عن الأديان المحلية . وهى تعمل على تحطيم الحدود بين الشعوب بقضائهما على أية تفرقة بين الطوائف والطبقات . وتظهر آثار ذلك في ترحيبها بالفقراء والعبيد . وتستغنى هذه الأديان عن الأحاجى والرموز المعقدة . وبعض الأديان قد استبعدت كل عقائد دوجماتيقية وقنعت بطقوس سهلة واضحة للعبادة بحيث يسهل علينا فهم أسرارها لأول وهلة ، أما الأديان الأخرى فقد تعمدت — حرصاً على زيادة نفوذ الكهنة — لإختراع طقوس معقدة ظهرت في أصغر الدقائق ، وتركزت للفرد أقل قدر من الحرية في تعبده .

وينتقل بوركارت إلى الكلام عن كيف يضمحل تأثير الدين . والدين في بلد عهده يفرض قواعده وأصوله ، وقد يقيم الكهنة وأنصار هذا الدين نظاماً مماثلاً لنظام الدولة ، أو دولة داخل دولة كما يقال . وبقرار نجاح هذه النظم في التفاعل مع الحياة الدنيوية تتحقق لها القدرة على البقاء ، وإن كان هذا البقاء مقصوراً على مظهر الدين الخارجى فحسب ، إذ سرعان ما تفلت أرواح الناس من أيدي هؤلاء الكهنة عندما يبحثون عن عقائد أخرى أقدر على إشباع حاجاتهم الميتافيزيقية . وفي مثل هذه الأحوال يسمى الكهنة أى ابتعاد عن طاعتهم ورجوع إلى روح الدين الخلاقة الحقنة مروقاً وابتعاداً عن الدين .

الخلاص من البوذية . ولولا تأييد قسطنطين لتيودسيوس
لظل دين اليونان والرومان باقياً حتى اليوم :

(ج) الحضارة : يمكن تعريفها بأنها خصائص
ذهنية تتحقق تلقائياً بغير تدخل إرغامى من أية سلطة
أخرى . وهى دائمة التأثير فى كل من الدولة والدين ،
وهى أكثر تعرضاً للتغيرات والتقلبات . وهى تعمل
على مراجعة أحوال الدولة والدين وتبين متى يختلف
شكل كليهما عن جوهره .

والحضارة تتألف من مكونات لا حد لها تمثل
نشاط أى مجتمع برمته . وكل مكون من هذه المكونات
معرض للازدهار والاضمحلال : والكلام معجزة
الإنسان هو محور كل حضارة ، ومصدره هو الروح
الإنسانية . واللغات هى التى تكشف عن روح أى شعب
أو تعبر عنها . واللغات فى أول عهدها تتميز بخصبها .
وهى تفوق فى هذه الناحية اللغة بعد تقدمها فى الزمن :
ففى البداية كانت أجهزة الإنسان العضوية — خصوصاً
الأذن — أكثر حساسية ، ولعلنا نصادف هذه الظاهرة
بوجه خاص لدى الشعوب اليونانية والجرمانية . وهكذا
يكون الناس قد حصلوا على آلة الكلام فى صورة
مكتملة قبل استخدامها ، أى أنهم كانوا قادرين على
الإفصاح عن أشياء كثيرة عندما لم يكن متوفراً لديهم
إلا القليل من المعانى التى تستحق الكلام . ويبدو أن
الأحداث التاريخية المتتالية وسيطرة الأشياء على الكلمات
كانت سبباً قوياً أصاب الحواس فيما بعد من تبلده :

وبعد الكلام عن اللغة روح كل حضارة ، يجئ
الكلام عن مظاهر الحضارة . والفنون أكثر الأشياء التى
أبدعتها الروح إلهاماً وعموضاً . وهى فى هذا الشأن
تفوق العلوم التى تمثل المظاهر الروحية للضرورات
العملية : كما تمثل الأشياء فى تعددها اللانهائى . والمهمة
الأولى للعلم هى جمع أشياء موجودة — بغير فضل من
العلم — وتصنيفها . ومن ناحية ثانية ، العلم يكتشف

وتتوقف سيطرة الدين وقدرته على مقاومة تيار
المروق على الطبقة الاجتماعية التى ينتمى إليها أتباعه أو
على نفوذها . والدول الصغيرة التى تبرز فيها النواحي
الدينية بحاجات الدولة أقدر على حماية الدين من الدول
الكبيرة أو بمعنى أصح من الإمبراطوريات الكبيرة .
هذا يفسر لنا لماذا نجحت الدول — المدن فى عدم اعتناق
المسيحية على عكس الإمبراطورية الرومانية التى
عجزت عن مقاومة تأثير الدعوة للمسيحية فاضطرت
للاستسلام لها فى النهاية . ويرجع العلماء الذى قبلت به
المسيحية فيما بعد إلى أسباب سياسية لا إلى أسباب
متصلة بالعقيدة ذاتها .

وأفزع الحروب هى الحروب الدينية ، وخاصة
بين الأديان التى تؤمن بالعالم الآخر وبالاستشهاد فى
سبيله ، والتى تربط بين الأخلاق والدين والتى لمصطبغ
فيها الدين بصيغة قومية . وحروب المتحضرين أقسى
من حروب غير المتحضرين لأن وسائل الدفاع والم هجوم
لا حصر لها ، كما أن الفقهاء قادرين على تبرير أشنع
الجرائم الأخلاقية فى سبيل الغاية السامية وهى النصر
فى الحرب .

وأخيراً يجئ الكلام عن اضمحلال الأديان :
ولا يرجع سبب ذلك إلى التفكك الداخلى وحده ،
أو إلى تفرق المتدينين أشتاتاً بسبب اختلاف حظهم من
الإيمان أو الوعى . كما أنه لا يرجع إلى ظهور دين
جديد أفضل تحقيقاً لحاجات الناس الميافيزيقية (إذ أن
الاضطهاد قد أدى فى كثير من الأحيان إلى شدة تمسك
المتدينين بأديانهم ، كما يلاحظ عند الأقليات ، كما
أدى إلى ممارسة شعائر الدين فى الخفاء) . هذا يعنى أن
الأديان قادرة على التغلب على كل هذه العقبات ولكنها
غالباً تعجز عن مواجهة خطر واحد وهو خطر إعلان
الدولة الحرب عليها واستخدامها كل قواها وسلطانها
لمحاربتها . وفى الهند مثلاً أمكن للبراهمة بمساعدة الدولة

الروابط بين الأشياء وبصوغها في صيغة قوانين :
أما الفلسفة فرسالتها هي الكشف عن القوانين العلوية
للوجود وللموجودات التي ظهرت منذ الأزل .

فالغن إذن مختلف عن الفلسفة والعلم ، لأنه قادر
على الاضطلاع برسالته دون نظر إلى الواقع وإلى سائر
الكائنات . ولا شأن له بالكشف عن قوانين كالعلوم
فهو يظهر نتيجة لتذبذبات خفية في الروح . وما ينطلق
نتيجة لهذه التذبذبات لن يظل مجرد شئ شخصي عرضي
بل يتحول إلى رمز خالد ذي دلالة .

ويزعم أغلب الناس أن الفن محاكاة للوجود
الطبيعي ، وأن عليه أن يظهر الأشياء على حقيقتها ،
وأن رسالته هي تجسيم الأشياء في أشكال خالدة يمكن
تذكرها . على أننا إذا رجعنا إلى الفنون المختلفة سئري
أن الفن لا شأن له بفكرة المحاكاة . ففي فن المهارة مثلاً
تستطيع غريزة الإبداع المثالي أن تعبر عن نفسها على
أفضل وجه دون تقليد بواقع أو غيره . فهي تمثل لنا
ماهية الفن على خير وجه ، وإن كانت تخضع لغايات
نفسية أخرى ، كما تخضع في أشكالها الخارجية لأنماط
متكررة تقليدية . أما الشعر فيمثل المشاعر على أفضل
نحو ، كما تمثل الفلسفة الفكر .

ولقد انتشرت الحضارة إعتياداً على التجارة بوجه
خاص : فالصلة إذن وثيقة بينهما ، بل ثمة تشابه بين
التبادل التجاري والتبادل الفكري والحضاري . وكثيراً
ما كانت مراكز التبادل التجاري مراكز لتبادل الفكر
وأشهرها بغير منازع هي أثينا وفلورنسا . وفي هذه
المراكز ظهرت نسبة كبيرة من الفطاحل الذين أثروا
في العالم :

والحضارة في حاجة إلى الانطلاق : ولا يعرف
رجالها قيوداً أو عوائق تحول دون علم إنجاز رسالتهم :
والمتشغلون بالمسائل الفكرية يجب ألا يعرفوا الطائفية
أو التعصب . وإن كان هذا التعصب وهذه الطائفية

يفيدان الصناعة والتكنولوجيا . إذ برعت بعض طوائف
معيّنة في إتقان حرفها اعتماداً على احتفاظها بأسرارها
وتخصصها فيها .

وينتقل بوركارت إلى الكلام عن الصلة الحقيقية
أو الظاهرية بين الحضارة والأخلاق . وينتقد ما ذكره
فيلسوف الحضارة الألماني فرايتاج عن التباين في هذه
الناحية بين أخلاقيات القرن السادس عشر وأخلاقيات
القرن التاسع عشر : فقد زعم فرايتاج حدوث تقدم
أخلاقي خلال هذه الحقبة بآثاره في ازدياد
إلتصاف المواطنين بالأمانة والشعور بالواجب ، خلافاً
للحالة التي كانت سائدة في القرن السادس عشر أو
الخامس عشر : وتناسى فرايتاج أنه بمجرد تعرض
الناس للخطر وشعورهم ببعلم الاطمئنان خلال فترات
الحروب أو غيرها تنكشف الطبيعة الإنسانية على
حقيقتها ويصبح لا اختلاف بين أي قرن وآخر :

ويظهر بوركارت تشككاً أيضاً في حدوث تقدم
في الفكر مصاحب لتقدم الحضارة . فإحققته العلوم
في القرن التاسع عشر من كشوف متعددة في سائر
نواحي المعرفة قد أحدث اضطراباً في النظرة الفكرية
الإنسانية العامة . ويعمل الزعم الذي ساد في عصره عن
حدوث تقدم أخلاقي في الحاضر بتوهم الناس وجود
تماثل بين سهولة حصول الناس على المال وتلفقه بين
أبليسهم ، وبين التقدم الأخلاقي أو الحضاري :

• • •

وبعد أن انتهى بوركارت من تحديد مفهوم كل
من الدولة والدين والحضارة تحدث عن حالات تفاعل
هذه المؤثرات الثلاثة في التاريخ . وهذه الحالات هي :

- ١ - الحضارة في حالة خضوعها للدولة .
- ٢ - الحضارة في حالة خضوعها للدين .
- ٣ - الدولة عندما تخضع للدين .
- ٤ - الحضارة عندما تهيم على الدولة .

٥ - الدين في حالة خضوعه للدولة .

٦ - الدين الخاضع للحضارة .

حرية النشاط العقلي ، كما ترك الفن حراً بشرط عدم
تعارضه مع سلطة الدولة ووسطوتها .

وفي العصور الحديثة ، لدينا صورتان هامتان
لتحكم الدولة في الحضارة إحداهما كانت بشعة للغاية
أثناء حكم الإمبراطورية العثمانية ، والثانية كانت في
عصر لويس الرابع عشر في فرنسا الذي جعل الحضارة
تتسم بطابع خاص ، وحاول باتباع كافة السبل فرض
قواعد لتوجيه الفكر الفرنسي وتقييده في أنماط ثابتة
ما زالت تعرف باسم الكلاسيكية الجديدة . واستمر أثرها
واضحاً حتى بعد الثورة الفرنسية .

والحالة الثانية هي حالة الحضارة الخاضعة للدين :
والأديان محقة إلى أبعد حد عندما تعتبر نفسها أصل
الحضارات . وليس هناك ما يحول أحياناً دون اعتبار
كلمة دين مرادفة لكلمة حضارة ، وإن وجب مراعاة
اختلاف أساسي بينهما . فالدين ينبع من حاجة
ميتافيزيقية ، أما الحضارة فتنبع من ضرورات مادية
وفكرية .

والدين أساساً يرى أن رسالته لن تتحقق على أفضل
وجه إلا في حالة خضوع كل من الدولة والحضارة له .
لهذا سمى الأديان - خاصة عندما كان لها نظم كهنوتية -
إلى التحكم في الدولة وتوجيه الحضارة وفقاً لأغراضها .
وأقوى سلاح لجأ إليه رجال الدين لتوطيد سلطتهم هو
الإيحاء بأن لديهم وساطة خفية بالله سبحانه وتعالى ،
وأنهم قادرون على إرشاد الناس في مسائل الحساب
يوم القيامة والتكفير عن الخطايا . وبعد القرن الرابع
ازدادت سلطة الكنيسة بحيث تحكمت تحكماً كاملاً في
الحضارة ، وانخفض كل فكر دنيوى . ومن حسن حظ
الإنسانية أن خضوع الدولة للكنيسة قد حدث في
بزنطة وحدها ، إذ لم تتمزج السلطان (الدولة والدين)
في سلطة واحدة في روما .

ويعترف بوركارث بأن هذه القسمة مجرد وسيلة
للإيضاح ولترتيب ملاحظاته التاريخية الوفيرة ، ولذا
لا يصح تشبيه هذه المقولات بالمقولات المنطقية المحددة
بدقة كافية ، كما هو الحال في العلم ، لأن التاريخ
- كما يكرر - ليس علماً ، ولهذا ينبغي أن تصنف
مقولاته بالمرونة ، ولا يصح وصفها بأنها جامعة مانعة .

ونبدأ بالحالة الأولى . وأفضل مثل لحالة الحضارة
الخاضعة للدولة هو مصر القديمة ، والدولة في مصر
القديمة كانت قد توطدت بعد آلاف السنين . وساعد
الدين على توطيد أركانها بقوانينه المقدسة ، ومن ثم
أصبح الفكر وكل المعارف في خدمة هذه السلطة العاتية .
وأدى هذا إلى تبعية الفرد تبعية كاملة للدولة ، فلم يعد
حراً في بحثه عن المعرفة أو في نقله معرفته إلى الآخرين .
كما أن القدرة الإبداعية قد خضعت لقيود صارمة :
وظهر تحكم الدولة في الحضارة في مصر قديماً في شتى
الصور . إذ اعتبرت الدولة مسائل الفن والعلم من
الأمر المقدسة وجعلت أسرارها ملكاً لطائفة معينة .
والفن بطبيعة الحال كان في خدمة الملك بوجه خاص
وأدى التحكم في حرية الفنانين إلى تجمد الطابع الفني
في أسلوب يكاد يعتبر متكرراً بحيث يتعذر وقوع أى
خطأ في معرفته . ويصح قول الشيء نفسه عن آشور
وبابل وفارس . إذ نظر في هذه البلدان إلى أى تميز
لل فرد أو إبتعاد عن الأصول الموضوعية على أنه شيء
كثير يتحتم النفور منه .

والإمبراطورية الرومانية كذلك قد جعلت نشاط
الأفراد في وجوهه المختلفة تابعاً للدولة . لذا لم تظهر
أثناء حكم الدولة الرومانية أية حضارة ، إذ تركزت
براعة الرومان في فن الحكم وحده . وفي عهد بعض
الباطرة الرومانيين الصالحين ، تركت للأفراد أحياناً

والفنون على اختلاف أنواعها قامت في الفترات الخامسة من التاريخ بدور هام في خلية الدين . وصلة أى فن بالدين وثيقة الصلة بمدى تقع هذا الفن للدين . وكلما ازدادت هذه الصلة وثوقاً ، ازداد تحكم الدين ، واتجه الفن إلى التجمد وعدم القدرة على الابتعاد عن الطريق المرسوم له ، كما هو الحال في مصر القديمة أو بيزنطة . وكان الشعر هو أول الفنون تحرراً من سيطرة الدين . ويرجع هذا إلى أن رجال الدين قد اعتبروا الكتب المقدسة ذروة الشاعرية ومن ثم اعتقدوا بالأهمية لضرورة اللجوء إلى الشعر لتحقيق رسالتهم في الدعوى إلى الدين ، وساعد هذا على تحرر الشعر واتجاهه إلى المعاني الدنيوية .

أما الفنون التشكيلية فقد ظلت أمداً طويلاً خاضعة للدين ، كما أن الدين هو الذى حدد لفن العمارة أصوله وغايته . على أن خضوع الفن هذه الفترة الطويلة قد ساعد من جراء تكرار الأنماط التى حددتها الدين على ظهور براعة وإتقان عند الفنانين . كما يظهر في صور المادونا أو صور صلب المسيح . ولعل حرية الفنان وعلم تقيدته بموضوع واحد أو فكرة واحدة في الفن الدنيوى قد حال دون قدرته على تحقيق إتقان مماثل .

والحالة الثالثة هي حالة الدولة الخاضعة للدين . ولم يتم إدراك اعتماد روابط المجتمع البشرى على الدين إلا متأخراً . وما من شك في أن الدين كان عنصراً قوياً في تقوية دعائم الدولة ، وعلى الأخص بعد الهزات العنيفة التى تعرضت لها الدول . هذه الصلة بين الدولة والدين تبين كيف ساعد الكهنة في كثير من الأحيان على تعزيز مكانة الدولة بادعاء قدسية قوانينها وصلورها عن الله ، فأدى هذا إلى ازدياد نفوذ كل من الحكام والكهنة على حد سواء ، وأدى هذا بالطبع إلى قمع حرية الفرد . إذ نظر إلى كل عصيان للقانون على أنه

إنتهاك لحزمة القانون المقدسة ، ويستحق أقصى عذاب وعقوبة . وأهم مثل تاريخي لهذا النوع من الامتزاج بين السلطة الدينية وسلطة الدولة نصادفه عند اليهود الذين كانوا لا يتصورون وجود انفصال بين سلطة الدين وسلطة الدولة ، وإن كانت الثيوقراطية اليهودية قد تحولت موقتاً إلى حكومة استبدادية دنيوية على عهد الملك داوود والملك سليمان . وبوسعنا القول بوجه عام بأن شدة حرص اليهود على الخضوع لأحكام دينهم ، ولو ظاهرياً ، قد حالت أحياناً دون تأثيرهم بأى تقدم حدث في الحضارة .

وعلى نقيض هذه الحالة الثيوقراطية كانت الحالة عند اليونان والرومان . إذ كانت أديانهم خاضعة لكل من الدولة والحضارة ، فكانت آلهتهم آلهة دولة وآلهة حضارة ، أى لم تكن الدولة ثيوقراطية على الإطلاق ، ومن ثم اختفى نظام الكهنة عندهم . ومثل آخر مشابه لذلك هو الكنائس البروتستانتية في ألمانيا وسويسرا والسويد . فقد كانت كنائس هذه البلدان من البداية كنائس دولة .

والحالة الرابعة هي حالة الدولة الخاضعة للحضارة : والدولة في مراحلها الأولى تخضع للحضارة ، خصوصاً إن كانت هذه الحضارة ممزجة بالدين — كما رأينا . وأول مثل نعرفه لهذه الحالة ظهر في المدن الفينيقية . إذ كشفت النظم المتبعة هناك من ملكية أو جمهورية أو أرستقراطية أو بلوقراطية عن غايات حضارية توجه الدولة . فلم تعرف هذه البلدان أى قوانين مقدسة أو نظم طائفية ، فقد كانت حضارتها وثيقة الصلة بمصالحها وشؤونها التجارية .

فإذا عدنا ثانية إلى المدن اليونانية سنرى كذلك أن نظام ملتها كان خاضعاً للحضارة . فقد سادت فيها حرية الفرد سواء في التجارة أو الصناعة أو الفلسفة . ولعل الديمقراطية التى عرفتها كانت نتيجة لخضوع

الدولة لمطالب الحضارة - أو الفكر كما يصح القول :-
وكان تفوق أثينا في الفكر على حساب قدرتها السياسية ،
إذ كان لديها خبرات في شتى الموضوعات ، وإن
لم يكن لديها خبرة صحيحة في مسائل السياسة العملية
بما أدى في النهاية إلى تدهورها ، وإن كانت قد بقيت
بعد تدهورها السياسي كمرکز إشعاع روحى قديم للعالم
والعصور التالية آيات في الفلسفة والشعر والفن .

ومراكز الإشعاع الحضارى لا يمكن أن تزيف
أو تقلد . فإن خلق الجو الذى يساعد على ازدهار
الحضارة وانطلاق العباقرة ليس أمراً سهلاً هيناً كما ظن
تيمورلنك مثلاً عندما نقل إلى سمرقند كل الفنانين
والصناع والعلماء الذين عثر عليهم في البلدان التى احتلها
ودمرها ، ولكنهم خيبوا ظنه ، فلم يخلقوا حضارة هناك
ولم يبدعوا فناً ، وكل ما فعلوه هو موتهم في سمرقند .

وبالمثل عندما تجمعت العقول المستنيرة في المدن
الحديثة بطريقة مصطنعة ، فإنها لم تستطع أن تعيد مسيرة
أثينا أو فلورنسا ثانية ، لأن أصحاب المواهب
لا ينتقلون إلى مثل هذه المدن إلا بعد إشتهارهم . وقلائل
منهم هم الذين يبدعون شيئاً بعد بلوغ الشهرة ونلوا من
قام منهم بابداع شيء له قيمته .

وعلى نقيض أثينا كانت روما ، إذ كانت سياستها
متفوقة على حضارتها . والأمر بالمثل في العصر الحديث
في ملكيات مثل فرنسا وأسبانيا ، ففيها كانت الدولة
أقوى بكثير من الحضارة ، وازدادت سلطة الدولة
في هذين البلدين رسوخاً عندما تحالفت مع سلطة الدين .
ولم تسيطر الحضارة على الدولة في صورة جدية إلا في
القرن الثامن عشر عندما تناسى النابهون أحداث
السياسة وبدأوا يهتمون بفولتير وروسو . ولعل ظهور
كتاب مثل العقد الاجتماعى لروسو قد فاق في أهميته
حرب السبع سنوات . وازدادت قوة الحضارة بفعل
مؤثر آخر هو الثورة الصناعية التى تمخضت عن زيادة

ضخمة في استخراج الحديد والفحم واستخدام الآلات
في الصناعة . وقد يضاف إلى ذلك الكشف الجغرافى
الحديثة واستعمار القارات الأخرى . فإن كل هذه
العوامل مجتمعة ، يضاف إليها الثورة الفرنسية وشيوع
الوعى السياسى والاقتصادى قد أدى إلى اعتبار الدولة
بمجرد قوة بوليسية ، نحمى نشاط الأفراد . وإن كانت
الدولة قد أرادت زيادة نفوذها لمواجهة هذه الأحوال
الجديدة والمواجهة لاساءة الأفراد لحريةهم بعد شعورهم
بالسطة والنفوذ .

وهكذا شخص بوركات الأزمة السياسية التى
اجتازتها أوروبا في القرن التاسع عشر على أنها صراع بين
قوة الدولة وقوة الحضارة .

والحالة الخامسة هى حالة الدين عندما يخضع
للدولة . وأول مثل يصح ذكره لبيان هذه الحالة هو
اليونان والرومان اللذين لم تعرفا إطلاقاً أى نظام كهنوتى ،
وكانت نظرتيهما للحياة دنيوية صرفة . وكانت لهما
طقوس بحق ، وإن لم تساعد على سيطرة الدين على
الدولة . وآلهة اليونان والرومان كانت ذات طابع
إنسانى . فكثيراً ما نشبت خلافات ومشاحنات بينها .
فهى آلهة دولة تضطلع بمهمة حياتها . فأبولون مثلاً إله
الفن كان مسئولاً عن مسائل المستعمرات !

والحالة السادسة هى حالة الدين عندما يخضع
للحضارة . والدين قد نشأ في بعض الأحيان من حضارات
معينة ، كما أن جوهره يتعرض للتغير بتأثير حضارات
الشعوب والعصور الأخرى ، وبحق لا وجود لدين
لم يتأثر بحضارة شعبه وعصره . والفترات التى خضعت
فيها الحضارات خضوعاً كاملاً للدين محدودة للغاية .
ولعل أبرزها قد حدثت في مسيحية القرن الحادى عشر
وذهبت المحاولات الجديرة بالإشارة التى بذلها الأباء
البنديكتيون هباء من جراء تعصب البابا كلونيه . ولكن

سرعان ما عادت للحضارة سيطرتها في القرن الثاني عشر . وظهرت المصالح الدنيوية للفرسان وسكان المدن فتضاءلت سلطة الكنيسة وبدأ هذا بوجهته خاص في ظهور بعض المذاهب الفلسفية العقلية أو الداعية لوحدة الوجود في مدرسة باريس على الأخص .

وهيمت الكنيسة على الحضارة مرة أخرى من القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر وسادت لاهوت القرون الوسطى وتحول العلم إلى صورة مدرسية . وأخيراً في العصر الحديث اضطرت المسيحية إلى مساهمة الحضارة في صورة لم يسبق تحققها إطلاقاً . فقد اضطرت في دعوتها إلى الاعتراف بأن غايتها هي الإنسان وحده . وأصبحت الكتب المقدسة خاضعة للنقد والتحليل مثل سائر الكتب . أما الأخلاق فقد اتجهت إلى تدعيم ذاتها دون اعتماد على الدين . وسادت النظريات القائلة بأن منبع الأخلاق هو الضمير الإنساني أو الهاتف الكامن في أعماق الإنسان .

هزات التاريخ

والفصل الرابع قد يعا . من أفضل فصول الكتاب وأمتعها . إذ ترك فيه بوركارت أسلوب التصنيف الذي اتبعه في الفصلين السابقين ؛ كما أثبت أن معرفته بتاريخ السياسة ليست أقل قدرأ من معرفته بتاريخ الفن أو الحضارة كما زعم ناقدوه . ولقد رأيت ترجمة كلمة Krise الألمانية أو كلمة crisis الإنجليزية بكلمة هزة ، بدلا من كلمة أزمة ، لأن بوركارت لم يقصد بكلمته الشدائد وحدها ، ولكنه قصد الأحداث الفاصلة ونقط التحول في التاريخ .

والحرب هي أول نوع من الهزات التاريخية ومن العوامل الضرورية لتحقيق التقدم . فمن الرزايا التي ابتلى بها البشر شعورهم بأنهم لن يبلغوا وعياً كاملاً بأنفسهم إلا في حالة اصطدامهم بالآخرين وإشعار

الآخرين بوجودهم . ولهذا غالباً ما تنفض دولة على أخرى متحلة أعداء قد لا تبدو دواماً مقبولة لتبرير اعتدائها . وغالباً ما يكون هذا العذر هو استحالة الوصول إلى اتفاق ، « فإذا لم نبادر (بالقيام بعمل جدي) سيبادر الآخرون » . والشعب لا يشعر بقوته بحق إلا في حالة الحرب أي في حالة صدامه مع شعوب أخرى . ولعل هذا يؤيد وصف هرقلطس للحرب في معرض الثناء عليها بأنها أصل كل الأشياء . ولن ندهش بعد ذلك عندما يشرح لاسولكس (وهو مؤرخ أشار إليه بوركارت كثيراً) هذا القول بقوله إن الصراع علة كل نمو وإن التوافق لن يتحقق إلا بعد صراع بين القوى . . . فالصراع بدل على توفر قوة حيوية لدى الطرفين معاً . فالحرب في نظره شيء سام وهي تمثل قانوناً عالمياً لأنها كامنة في الطبيعة بأسرها فلا عجب إذن إذا عبد الهنود الإله شيفا إله الدمار . والمحارب يقدم على الحرب طرباً لأن الحروب تظهر الجو كأنها الزواج الرعدية . فهي تقوى أعصاب المحاربين وتعيد إليهم فضائلهم البطولية التي كانت الأساس الذي نهضت على أكتافه الدول . فتحل بذلك محل الجبن والتراخي والنفاق .

ولا يقبل بوركارت هذا الدفاع المتطرف عن الحرب على عواهنه . فهو يعترف بأن السلام الدائم يؤدي بالعقل إلى الخمول والتبلد ؛ كما أن الحرب عندما تخضع كل جوانب الحياة لفترة ما لهدف واحد ؛ تسعى أخلاقياً بلا شك من مظاهر أنانية الفرد . فهي تساعد على توجيه طاقات الناس لغاية سامية كما تساعد على إظهار بطولاتهم . إلا أن بوركارت يستدرك ويقرر ضرورة انصاف هذه الحرب بعدالتها واستقامة غايتها كالحرب الدفاعية التي خاضها الهيلينيون ضد الفرس ، أو كحرب البلاد الواطئة ضد أسبانيا . كما ينبغي أن تكون هذه الحرب حرباً بحق . فإن المشاهدات

إلا أنهم لم يدركوا إدراكاً واضحاً كيف سيكون حال الكنيسة الجديدة المرتقبة .

أما الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ فكان من المتعذر إلى أبعد حد إيقاف اندلاعها ، إذ كانت الطبقات المتعلمة شديدة التحمس لتحقيق يوتوبيا ، كما أن العوام كانوا حاقدين متحفزين للانتقام ، وإصلاح الكنيسة أو طبقة النبلاء الفرنسية العريقة كان أمراً مستحيلاً حتى برغم أن كثيرين منهم قد رأوا المصير المحتوم الذى يتوقع أن تودى إليه هذه الحالة . ولو أفلح هؤلاء النبلاء فى اتخاذ موقف سليم لمساعد ذلك على تخفيف وطأة الثورة ، والميزات التاريخية لا تعتمد فى مراحلها الأولى على المحرومين والمعلمين ، بل تعتمد على أصحاب الأرواح الفعالة . وبفضل دورهم الريادى تتحقق البداية . فهم الذين ينهون الناس إلى إمكان استغلال اللحظات الحاسمة . ويشيع الأمل بين الناس من جراء ذلك . وقد تظهر بعض نواح مثيرة للسخرية فى هذه المرحلة من جراء إصراف الناس فى التفاؤل وتوقع الخير العميم فى المستقبل ، وتغذيب بعض الناس للترفيه عن الثوار ، وأغلب هؤلاء الضحايا أبرياء . ويختفى التشاؤم إلى حين ، بل قد تتضاءل الجرائم لتأثر الأشرار أنفسهم بهذه اللحظة الحاسمة . ويستشهد بوركارت بما جرى فى الحرب الصليبية الأولى .

ولا يلزم إطلاقاً أن يسبق اللحظات الحاسمة برامج واضحة محددة ، لأن الإثارة أكثر أهمية ، أو كما قال بوركارت : «إعداد الانفجار أهم بكثير من إعداد أى برامج» . وبوجه عام لا تظهر قيمة أى حركة حاسمة حقاً إلا عندما تختبر فى مواجهة عناصر مضادة قوية . فالحركات الزائفة تنتهى على الفور بمجرد تعرضها للمعارضة مهما كان الصخب الذى تحدثه .

فإذا لم تستطع حركة التحول بلوغ لحظة حاسمة كان معنى هذا ضرورة البحث عن لحظة حاسمة أخرى

الصغيرة بين الدول قد تحمل محل الحرب ولكنها لا تساعد على إحداث هزة حقيقية . والأمر بالمثل فى حالة الحروب التى ظهرت فى القرن الثامن عشر ووصفت بأنها : «رياضة الملوك» . ومع هذا فلم يرض بوركارت عن الحروب التى حدثت فى عصره والتى ظهرت فى مجموعتها كأنها هزات كبيرة إلا أن كل حرب بمفردها قد ظهرت هزيلة فى غايتها ومقصدها ، لأن قصرها قد جعلها تنفجر إلى خصائص الأحداث الفاصلة ، ولم يكن لها آثار ملحوظة على الحضارة ، كما أنها تكلفت أموالاً باهظة سيشرع بها الناس مستقبلاً . ولا يلزم إطلاقاً أن نتوقع خيراً عموماً من آثار هذا الدمار ، وهل بوسعنا التنبؤ بظهور غابة مشجرة جديدة فى أرض قاحلة .

ثم يفيض بوركارت بعد ذلك فى الكلام عن أنواع الهزات التاريخية الأخرى ذاكراً أمثلة متعددة منها ، ثم يناقش مسألة تاريخية هامة وهى هل كان بالإمكان الحيلولة دون حدوث الهزات الكبيرة فى التاريخ . وظهور الامبراطورية الرومانية وتوسعها - فى رأيه - كان من الأحداث الحاسمة المحتملة ، كما أن التوسع الإسلامى كان محتملاً . إذ كان من الواجب انصاف الساسانيين والبيزنطيين بخصائص مختلفة عن خصائصهم لكى يوقفوا الغزو الإسلامى الذى وعد المستشهدين بالجنة كما وعد المنتصرين بالمتاع فى الحياة الدنيا : أما حركة الإصلاح الدينى فى القرن السادس عشر ، فقد كانت الحيلولة دون وقوعها أمراً ممكناً ، كما لم يكن من المستبعد تخفيف حدة الثورة الفرنسية .

ففى حركة الإصلاح الدينى ، كان يكفى قيام الطبقة الحاكمة بإصلاح نظام القساوسة مع إتقاص طفيف لممتلكات الكنيسة . إذ بين الملك هنرى الثامن والحركة المناهضة للإصلاح من بعده ما كان يستطيع القيام به فى هذا الشأن . فحقاً ظهر تلمر عميق بين الناس

وقد تظن الجماعة الثائرة أن هذا الموقف لصالحها لأن معنى ذلك هو علم قدرة أصحاب النفوذ على القضاء عليهم . ولهذا تلجأ الجماعة الثائرة إلى الإكثار من التظاهر والاتصال بالناس ، لأنها بهذه الوسيلة تزيد من التهاب مشاعر الجماهير وتشعر جميع الأطراف بمدى قوتها وعدم تعرضها للوهن . وتكثر الخطب الحماسية . وأهم ساحة يتبارى فيها الخطباء هي الجمعيات الوطنية .

وإذا نجح الانقلاب ، وقضى على الاستبداد القديم وممثليه ، تحدث أول ظاهرة تثير الدهول وهي الخلاص من الرواد الثائرين وإحلال آخرين محلهم . وقد يرد ذلك إلى ضرورة القضاء على القوى المتصارعة على النفوذ وتوحيد الجهود تحت قيادة واحدة كما حدث في الحرب الأهلية في إنجلترا التي أشعلها الفرسان ثم تولى أمرها بعد ذلك البرلمانيون (Round heads) وحدهم دليلاً على أن غاية هذه الحرب ليست الدفاع عن الدستور ، بل التحرر . وقد يندفع رواد الثورة ويسرون وراء خيالاتهم وأوهامهم ويرون أنفسهم في النهاية مسئولين عن تفسير الأمور . وتتابع الأحداث في سرعة فائقة ، وبداس تحت الأقدام كل فاشل في الاصطلاح بالمهمة الصعبة الملقاة على عاتقه . وسرعان ما يظهر جيل آخر من القادة ، يختلف عن الرواد الأوائل من حيث نضجه وعدم حنقه على الأحوال التي أدت إلى الثورة . وتكثر المحاولات والأخطاء ، كما تكثر الضحايا ، وتنتهي الأمور إلى أوضاع لم تخطر على بال أي زعيم أو مفكر مثالي . ويظهر نفوذ جديد ، كما تظهر معسكرات متطاحنة جديدة ، وتختفى أغلب الآراء المثالية وتصبح طاعة السلطة الجديدة هي أهم ما يرمى إليه أصحاب النفوذ الجديد .

وبعد استقرار الأحوال ، يشعر المثاليون باليأس لاستحالة الإصلاح ، ويهولهم الجشع السائد ، ومحاولات استغلال النفوذ نتيجة لتوقف الرقابة على المسئولين ،

ونتيجة للغشائم التي وقعت في أيديهم ولشعورهم بالاطمئنان إلى علم المؤاخلة ، فتحدث أزمة جديدة ويبدأ التفكير في قلب الأمور ، وهكذا دواليك .

ويتكلم بوركارت عن أسباب رجود الفعل التي تتعرض لها الثورات ، فيذكر أنها تحدث لأسباب خمسة . أولها : الشعور بالإجهاد بعد الاندفاع في دوامة الأحداث المثيرة . وثانيها : أن جموع الشعب لا تشعر بالإثارة والحماسة إلا في البداية وتنصرف بعد ذلك عن الثورات وتصاب باللامبالاة أو قد تشغل بحصر غنائمها وتدير أموراً وفقاً لذلك . وثالثاً : العنف بمجرد انطلاقه يؤدي إلى استيقاظ قوى خفية في النفوس ، تبعيد الناس إلى حالة من الحمجية لا رابط ولا ضابط لها فينتهي الأمر إلى القضاء على مثالية الثورة في أول عهدها . رابعاً : اختفاء أقوى رجال أشعلوا الثورة بعد إعدامهم ، أما من يخلفون هؤلاء الأقوياء فهم غالباً من أوساط الناس . وخامس سبب هو أن الأحياء الباقين من ممثلي هذه الحركة يصادفون تحولاً داخلياً عميقاً . فبعضهم يرى الاكتفاء بالاستمتاع بالحياة . والبعض الآخر تركز آماله في النجاة من مصير الثائرين .

وفي النكسات التي تعقب الثورات التي أخفقت أهدافها كثيراً ما يستسلم الناس ويخضعون لأكثر الحكومات حماقة ويرضون بأنفه مقابل ويعتبرون أنفسهم سعداء إذا لم تؤد سوء الأحوال إلى حدوث تدخل أجنبي .

وأوضح تغير يحدث بعد أي انقلاب ناجح أو فاشل هو إعادة توزيع الثروة . ففي كل ثورة ، يظهر نفر من الأشداء أصحاب القلوب المتحجرة القادرين على العوم مع التيار قد عقد العزم من اليوم الأول للثورة على الاستفادة من أوضاعها ومشكلاتها . وقد ينكل ببعض المنتمين إلى هذا النوع . ولكن هذا النوع لن يخفى إطلاقاً . وسرعان ما يصبح هذا النوع

عظماء التاريخ

وشخصيات الماضي والحاضر التي تسهونا ونصفها بالعظمة هي الشخصيات التي تسيطر أفعالها على كيانها ، وبغيرها لا نستطيع تخيل وجودنا . فالروس مثلاً قد يبتغضون بطرس الأكبر (هذا بالرغم من أن ما حققه من أعجاد قد أصبح في عصر بوركارت مثار شك) إلا أنهم ما زالوا يقدرونه رجلاً عظيماً . فبدونه لا يستطيعون تصور كيف كانت ستصبح حياتهم . على أننا لا نصيب أحياناً في تحديد مفهوم العظمة . فقد نسبنا خطأ إلى رجال أساءوا لإساءة عظمى ، أى أننا قد نخلط بين القوة والعظمة : وقد نبالغ كثيراً في تقدير شخصياتنا بحيث نعتقد أنها قادرة على قياس هذه الظاهرة في سهولة ويسر .

ولكن التاريخ قادر على تحريرنا من هذا الاضطراب ومن الوقوع في مثل هذه الأخطاء : لأن الشعوب المتحضرة قد أمكنها تحديد عظمائها ، وإدراك ما أسدوه لها من خير ، وتقدير أفعالهم تراثاً قيمياً جيداً جديراً بالخلود . ومع هذا فن واجبنا أن نحتاط قبل أى كلام عن العظمة : لأنها ليست من المسائل الواضحة اليقينية . إذ قد ينبع الشعور بها من ناحية خفية في الإنسان لا يسهل الإفصاح عنها في أحكام منطقية معقولة نستند إلى أدلة وبيانات . فأى معيار لقياس العظمة إذن غير محقق وفيه تأرجح . ونحن قد نرجع العظمة أحياناً إلى أسباب ذهنية ، ونرجعها في أحيان أخرى إلى أسباب أخلاقية . وقد يكون إيماننا بالعظمة نتيجة لاقتناع أو اعتماداً على أدلة ، أو مجرد شعور . على أننا في آخر المطاف نسلم بأن العظيم إنسان بدونه سيبدو العالم غير مكتمل . فبفضله وحده أمكن تحقيق أشياء معينة ، وبغيره ما كنا قادرين على تخيلها . وإذا وجد قول مأثور يقول : « بالألا وجود لإنسان لا يعوض » أمكننا أن نصيف إليه بأن العظماء هم القلائل الذين لا يمكن

صاحب نفوذ وسلطة حقيقية ، وسرعان ما يعرف كيف يوجه الأحداث لصالحه فيوقف الثورة في اندفاعها وبعدها عن غاياتها الأساسية . ولقد حرصت هذه الطائفة في فرنسا بعد سنة ١٧٩٤ . وسنة ١٧٩٥ على إحداث استقرار كما حرصت على إقامة حكومة مستبدة قادرة على المحافظة على سلطتها . والاستبداد الذي يعقب الانقلابات يهدف أساساً إلى استعادة هيبة الحاكم وطاعته . والناس يقبلونه عن طيب خاطر بسبب الفظائع التي صادفوها من جراء حكم الأشقياء والعابثين الذين عاثوا في الأرض فساداً . والديموقراطيات ذاتها قد رضت بالاستبداد بعد أن عانت من التخبط . ففى هيلاس ارتضوا تنصيب الرجل الذي حطم ارسطراطيتهم واعتبروه الشخص الأوحاد القادر على تنفيذ إرادتهم . ولما ظهر أن هذا لم يتحقق قال هيرياس الديماجوجي مخاطباً الطاغية أوتيديموس : « أوتيديموس . إنك شر لا بد منه لأننا لا نستطيع أن نحيا في ظلك أو نحيا بدونك » .

والطاغية قادر على تحقيق أفعال خيرة لا حد لها . والشئ الوحيد الذي يعجز عن تحقيقه هو توطيد دعائم حرية الفرد . ولو حاول أية طاغية إقامة حكم دستوري حق فإن هذا سيؤدي أولاً إلى تنحيته في أسرع وقت ، ولن تجيء الحرية في أعقابها ، بل سيجيئ مستبد آخر قد تكون شخصيته أضعف من شخصية الأول وأسوأ منها . والناس قادرون على تناسي حريتهم مؤقتاً بفضل أية مميزات أخرى خصوصاً إذا تذكروا الشرور التي حدثت فيما مضى . وأهم ظاهرة تتحقق خلال أى حكم مستبد هي الرخاء العظيم الذي قد يزيل من أذهان الناس كل آثار سيئة ظهرت خلال أحداث الانقلاب الدامية .

وبوركارت برغم اعترافه بشرور الميزات التاريخية إلا أنه يراها ضرورية لحياة الأمم . (وقد رأيت ترجمة الفقرة التي أثنى فيها على هذه الميزات كاملة في المختارات التي اخترتها من الكتاب في نهاية البحث) .

تعويضهم ، وأنهم يتميزون بقدراتهم الذهنية والأخلاقية الفذة . وهذه القدرات موجهة لغاية عامة ، لصالح شعب بأسره أو حضارة بأسرها ، أو الإنسانية ذاتها .

ويشيد بوركارت بالقرن التاسع عشر . وبأنه كان أكثر العصور دراية بالعطاء الذين ظهرُوا في دُتي العهود . ومرجع هذا هو التبادل الفكري وسهولة الاتصال بين الأمم . فقد ساعدت هذه العوامل وغيرها على إزالة الغرابة التي نشعر بها نحو المختلفين عنا حضارة وثقافة ، كما ساعدت على زيادة قلوبنا اتساعاً وزيادة اتصاف أحكامنا بالإنصاف . ولا بد من التنويه بفضل الدراسات التاريخية التي تقدمت في القرن التاسع عشر وقامت بمراجعة جميع وقائع الماضي وأدلتها ، كما قامت بتصحيح أكثر أحكامها عن عطاء الرجال والمشهورين في التاريخ ، مما أدى إلى استبعاد الزائفين منهم واستبقاء العطاء الحقيقيين وحدهم . وبفضل هذه الدراسات التاريخية أمكن الاطلاع على آيات الفن والشعر في الماضي . وهنا يلزم الإشادة بأفضال فنكلمان والنزعة الإنسانية التي سادت في القرن الثامن عشر .

والعظمة كانت نادرة على الدوام . بل ربما سترداد بمرور الأيام نادرة . وأول أمثلة يذكرها بوركارت للعظمة كانت في مجال العلم والفن والشعر . فغير عطاء هذه الحالات ما تحقق أي تقدم . ولا اختلاف في الرأي حول عظمة الفلاسفة والعلماء والفنانين لأن منجزاتهم لا تمس حياة الرجل العادي مساً مباشراً ، ومن ثم ندر اهتمام العوام بأمرهم أو حدوث خلاف في الرأي بينهم في تقدير عظمتهم .

وهنا يفصح بوركارت عن رغبته في عدم الاعتراف بعظمة اختراعين أو مكتشفين برغم كثرة التماثيل التي شيدت لتقديرهم وتكريمهم ، وبرغم وفرة آثار كشوفهم في حياة الأمم . والسبب الذي يذكره بوركارت ويظهر فيه جانباً من الغرابة هو أن هؤلاء

المخترعين والمكتشفين لم يعنوا بالعالم في شموله مثل الفنانين والشعراء الفلاسفة الذين عبروا عن المضمون الباطني للعصر والعالم في أشكال مثالية ، وحاولوا نقل هذه الأشكال إلى الأخلاف كثرات خالد . ولا يعترف بوركارت بعظمة أحد من المكتشفين خلاف كولبس لأنه كرم حياته في سبيل إثبات فرض من الفروض مما يضعه في صف واحد إلى جانب الفلاسفة . على أنه يمكن الاعتراض على ذلك بالقول بأن العالم كان يستطيع الاستغناء عن كولبس . فلن يستحيل الكشف عن أمريكا حتى لو مات كولبس في مهده ، وهو حكم لا يصح قوله عن اسكيلوس أو فيدياس أو إفلاطون . ولو مات رافايل في مهده لما ظهرت لوحته الشهيرة «التجلى» :

ولا بد من الإشادة بفضل العطاء الذين ظهرُوا في مجال الطبيعة والرياضيات . فقد تحرر الفكر بأسره عندما رفض كوبرنيك اعتبار الأرض مركز الكون ، واكتفى بجعل الأرض مجرد كوكب يدور حول الشمس . وبصح القول بأن مرتبة جاليليو وكبلر لا تختلف عن مرتبة الفلاسفة لأن نظرياتهم كانت الأساس الذي بنيت عليه نظرتنا إلى الكون والفكر .

أما عباقرة الفلاسفة فيمثلون العظمة في أصح صورها لأنهم نجحوا في تقريب الإنسانية من حل مشكلة الحياة وذلك بفضل أبحاثهم الكلية الشاملة التي نظرت إلى مشكلات الكون والكون والحياة والإنسان نظرة جامعة واحدة . وغالباً لا تدرك العلوم التجريبية الجزئية الروابط التي تربطها بأفكار كبار الفلاسفة .

أما ما ذكره بوركارت عن رسالة الفن وعظمة الشعراء والفنانين فقد كان جديراً بالترجمة ، لذا ترجمت أهم فقراته . على أنني قد أضيف إلى هذه الفقرات مسألة هامة أشار إليها بوركارت عندما اعترف بالأهمية لانتصاف الشعراء أو الفنانين بالعظمة في

مظهرهم الشخصي لأن عملهم الفني يستلزم تركيزاً على مقصده واحد . فغيره لا يمكن تصور أية عظمة . وشعورنا بهذه الناحية في العمل الفني هو الذى يأمرنا ، فالفنانون الأصلاء عظماء بهذا المعنى وأولئك الذين لم يتصفوا بالعظمة وفقاً للتفسير الذى ذكرناه سيختفون في زوايا النسيان برغم أية مواهب فذة قد يتصفون بها . وكبار الفنانين قد بذلوا جهداً ومشقة في بداية دراساتهم ولم يتوقفوا عن التعلم قط ، ولا شك أن استمرار التعلم بعد بلوغ العظمة والتألق أمر أكثر مشقة ، إلا أنه يجب أن يتوفر حتى يتحقق الاتصاف بها . وعلينا ألا نقصور أن العظمة وسيلة لبلوغ السعادة . فعلينا ألا تناسى تعاسة الفنانين والشعراء وكثرة تعرضهم للأخطار في حياتهم وأعمالهم .

وبعد أن أفاض بوركارت في الكلام عن العظمة في الفن ، وأظهر انحيازه الواضح للفنانين والشعراء باعتبارهم أصحاب ملكات خلاقة وأفضل معبرين عن روح الحضارات المختلفة انتقل إلى الكلام عن العظمة عند الرسل واعترف بوجودها لأنهم لم يكتشفوا الأديان اعتماداً على حل بعض المعادلات ، أو نتيجة للاستقراء وملاحظة تصرفات الناس ، بل اكتشفوا هذه الأديان لأن روح المجتمع كامنة في نفوسهم ولوجود شعور ميتافيزيقي جارف في أعماقهم قد امتزج بمجهر أخلاقي عميق .

وأخيراً خص بوركارت بالعظمة بعض أفراد تركز فيهم التاريخ وعبروا أفضل تعبير عن روح الدولة والدين والحضارة . هؤلاء الرجال يمثلون الطفرات والثقلات المفاجئة من حضارة إلى حضارة أخرى . ويضرب لذلك مثلاً بجنكيز خان الذى نجح في نقل المغول من حالة البداوة إلى قوة ساحقة تبقى شرها . وقام بطرس الأكبر بشيء مماثل في روسيا لأنه حول روسيا من بلد متخلف إلى بلد ناهض على الطريقة

الأوربية . وأسمى مثل للعظمة قد ظهر عند أولئك الذين نجحوا في تحويل الشعوب من حالة بدائية إلى حالة حضارية . أما أولئك الذين استعملوا العنف بغير مبرر أو طائل ، فلا يصح نسبة العظمة إليهم .

وفي الانقلابات والثورات يظهر لفيث من الأفراد الذين يوصفون بالعظمة . وقد تناسب مواهب هؤلاء الأفراد المراحل الأولى من الثورات أو الانقلابات . ولكن الثورة تمر بمراحل متعددة ، وقلائل هم الذين ينجحون في اجتياز جميع هذه المراحل . هؤلاء هم العظماء بحق ، لذا لا يصح وصف روبسبير أو ماريو في الثورة الفرنسية بالعظمة برغم ما لهم من أهمية تاريخية .

والعظيم بطبيعة الحال صاحب مواهب متعددة . وهذه المواهب تتكشف على أكمل وجه ، وتلقائياً كما أنها تنمو وتتفاعل مع ثقة العظيم بنفسه وما تصادفه هذه الثقة من ازدهار ونمو . وهى تسير المهام الملقاة على عاتقه . فالعظيم يبدو متكاملاً في كل المواقف التى تواجهه ، بل تبدو شخصيته الجبارة أكبر من هذه المواقف . وإذا اعترضت سبيله أية عقبة عرف كيف يذللها . والأشياء التى تبدو في نظرنا جملة التعقيد تبدو بسيطة في نظره . فهو قادر على رؤيتها في وضوح مهما بدا فيها من غموض ظاهري ، كما أنه قادر على تركيز ذهنه على مسألة والانتقال منها إلى مسألة أخرى بغير شعور بالإرهاق ، أو باضطراب في تفكيره . وعندما يواجهه أى موقف فإنه يراه على حقيقته ويدرس أنسب المتيسرة له ، ويحرص على عدم الانخداع بالمظهريات وعلى عدم التأثر بأى صخب يحيط بالمشكلة . وهو يعرف مصدر قوته معرفة صحيحة ، كما يعرف وسائل تفسير الرأى العام والسيطرة على البرلمان والصحافة والهيئات كافة . فهو يعرف نواحي قوتها الحقنة والوهمية بحيث يدعش زعماء هذه الهيئات عندما

يكشفون أن الرجل العظيم قد سخرهم لتنفيذ مآربه بغير درايتهم . والتأمل البحت لا يتفق مع مثل هذه الشخصيات العظيمة التي تعتمد أولاً على إرادة عظيمة ، أى أنها قد خلقت لمواجهة المواقف العملية . ففيها سحر يجذب إليها كل عنصر من عناصر القوة ، وقدرة على تسخير الآخرين لغايتها .

أما أئمن ملكة يتمتع بها العظماء فهي عظمة الروح التي تتمثل في القدرة على التخلي عن المصالح الشخصية في سبيل تنفيذ فكرة مثالية ، وفي القدرة على إنكار الذات إذا اقتضت الضرورة ، لا بدافع الحرص ، ولكن اعتماداً على طهارة القلب .

• • •

إلى هنا نكون قد انتهينا من عرض الكتاب الذي يصبح القول بأنه مدخل لكل دراسة لمؤلفات بوركارت ، لأنه يمثل منهجه التاريخي الذي لم يبتعد عنه في أى كتاب من كتبه . ولقد أشرنا في البداية إلى ما حدث من صراع بين تاريخ الحضارة الذي يمثله بوركارت وبين أنصار التاريخ السياسي . وهذا الصراع لم يعد له وجود الآن ، ويستطاع القول بأن أسلوب بوركارت في الاهتمام بمظاهر التاريخ كلها هو الذي انتصر في النهاية .

ولكن بوركارت تعرض للنقد من مدرسة تاريخية أحدث منه هي مدرسة كرونشه المتأثرة بالفلسفتين المثالية الألمانية والفلسفة المثالية الإيطالية . وتنكر هذه المدرسة ما ذكره بوركارت عن إمكانية رؤية التاريخ من نقطة أرشميدية خارجة ، لأن الحاجة إلى التاريخ لا تظهر إلا بعد الانغماس في أحداث العالم وتناقضه . فالجوء إذن إلى نقطة أرشميدية يدل على روح متعارضة مع التاريخ . ولعل هذه الروح اللاتاريخية هي التي ساقطت بوركارت إلى تناسي أن التاريخ بهم بالأحداث الدينامية وحدها في تفاعلها وتشابكها وصراعها الدرامي ،

ولكن بوركارت لجأ بدلاً من ذلك إلى كتابة تاريخ حضارات محددة ، فبدا التاريخ في نظره لا في صورة دراما ، بل كأنه صورة ثابتة منتهية فأدى هذا إلى تغير موضوع التاريخ لأنه لم يعد الروح التي تسعى إلى خلق أشكال جديدة ، بل أصبح يروى مأساة الإنسان التي حدثت في الماضي .

ويرى كرونشه أن اتجاه بوركارت إلى تحديد ثلاثة مظاهر للتاريخ وهي : الدولة والدين والحضارة فكرة لم تنبع من أية ضرورة تأملية روحية ، بل مجرد إطار نظم فيه ملاحظاته المبعثرة . على أن كرونشه لم يكن منصفاً عندما قرر حكماً ظالماً بأن أسلوب بوركارت في التاريخ قد تجلى فيه الهروب من العالم ، ومن العالم القبيح المحيط به ، وأنه قد مجد العصور الوسطى لهذا السبب ، لأن اتهامه بالهروب من العالم يمكن أن ينسب إلى أى مؤرخ يتبع أى اتجاه في دراساته التاريخية ، يدرس الماضي ويركز اهتمامه عليه .

مختارات من الكتاب

في معرض الثناء عن الميزات التاريخية يمكن أن نقول أولاً إن الانفعال هو أصل كل الأشياء العظيمة ، وما أعنيه هو الإنفعال الحق الذي يتجه إلى ما هو جديد ، لا إلى مجرد التخلص من كل ما هو بالعتيق . فهو يؤدي إلى استيقاظ قوى غير متوقعة في الأفراد ، بل هو يؤدي إلى تغير نظرة الناس إلى الآلهة ذاتها ، ومن كان بغير شخصية معروفة يستطيع جعل الآخرين يشعرون بوجوده ، إذا تعطلت الحواجز أو أصبحت وشيكة التحطم .

والثورات وما يصحبها من تعصب (مع مراعاة سن أولئك الذين يندفعون فيها) ينبغي اعتبارهما علامات حقّة للحياة . والثورة ذاتها شيء مفيد للطبيعة فهي تشبه الحمى . والتعصب يدل على أنه ما زالت هناك أشياء يقدرها الناس أكثر من الحياة وأكثر من

ممتلكاتهم : على أن الناس ينبغي ألا يتصفوا بالتعصب
فحسب في موقفهم من الآخرين ، كما ينبغي ألا تنسم
أفعالهم بالأنانية وحدها .

وكل نهضة روحية تحدث على شكل طفرة سواء
في الفرد أو في المجتمع . والميزات التاريخية تدل على
ظهور روابط جديدة نشأت نتيجة لما حدث من تغير .

والميزات التاريخية تظهر الأرض أولاً من أي
ضرب من النظم التي ابتعدت عنها الحياة منذ أمد بعيد ،
والتي ما كان بالإمكان الخلاص منها على أي نحو آخر
لأن استمرارها في البقاء قد جعلها تتمتع بامتياز خاص :
ولمى جانب هذا فإن الميزات التاريخية تساعد على الخلاص
من الكائنات الزائفة التي ما كان من الضروري ظهورها
لمى حيز الوجود ، وإن كانت مع هذا قد اكتسبت
عمر الزمن مكانة راسخة في نسيج الحياة . وبحق ينبغي
أن يوجه إليها اللوم إذا حدث تفضيل لأوساط الأشياء ،
وابتعاد عن كل شيء فيه سمو . والميزات التاريخية
تقضى على الخوف المتراكم بفعل القلق والاضطراب
وتفسح الطريق أمام الشخصيات القوية .

وثمة صلة خاصة بين الثورات والفن والأدب
خصوصاً عند عدم القضاء على ملكات الأفراد الروحية
أو قمعها بقصد والوقوف لها بالمرصاد ، كما حدث
عندما حرمت بعض الأديان ممارسة التصوير أو النحت
أو كتابة الملاحم .

.... وحالات القلق العام تؤدي إلى نهوض
القوى الروحية العظمى التي ظلت كامنة حتى ذلك
العهد ، إلى حد يدهش له مشيرو هذه الثورات ،
أما أولئك الذين لا يقدرّون على غير الجمعية فلا حول
ولا قوة لهم على أية حال في أوقات الرعب .

ففى مثل هذه الأوقات يمكن ملاحظة غرام
المفكرين والشعراء أصحاب الحيوية بنحو الخطر ،
لأنهم أصحاب حيوية ، ولا تسهونهم إلا الأجواء

المنعشة . والتجارب التراجمية العظيمة قد تساعد على
نضج الروح وعلى تزويدها بمعايير جديدة وعلى
الاهتداء إلى أحكام عن الحياة أكثر تحرراً وإستقلالا ،
ولولا تدهور الامبراطورية الرومانية في الغرب ،
لما غدت لكتاب مدينة الله للقديس أغسطين مثل هذه
المكانة ، كما أن دانتي كتب كوميدته الإلهية وهو
في المنفى .

وليس ضرورياً للفنانين والشعراء وصف المضمون
الفعلى للعهد النائرة التي يعيشون خلالها ، أو أن
يمجدوها كما فعل دافيد أو موتى . ويكفى في هذا
الشان شعورهم بتحقيق معنى جديد للحياة ، كما تكفى
معرفتهم ما يحبونه وما يبغضونه ، وما يتصف بالتفاهة
وما له قيمة جوهرية فيها .

أما من ناحية الفكر الفلسفى فلم تبلغ حريته حداً
مماثلاً لما يحدث خلال الأحداث التاريخية الكبرى ،
كما قال ريتان . فالفلسفة قد ازدهرت في أئتنا برغم كل
ما ظهر في الحياة في أئتنا من هوس وعدم اتزان . وهى
تلك الحياة التي ظلت قلقة على الدوام ، وصاحبها رعب
مستمر ، وبرغم الحروب والمحاكمات السياسية والدينية
والنفاق والأخطار التي كان الناس يتعرضون لها في
أسفارهم عندما كانوا يحشون الأسر والبيع كعبيد ،
وفي أوقات الهدوء النسبي من ناحية أخرى ،
تستغرق العقول في جو مشبع بالمصالح الفردية والحمول
مما يسلبها عظمتها . وفي هذه الحالة يندفع أصحاب
المواهب العادية إلى الصفوف الأولى ويخدعون أنفسهم
عندما يظنون أن الفن والأدب مجرد أشياء تأملية ،
وأنهم قادرون على إظهار الخلق دون تكبد مشقة ،
إذ ليست هناك عبقرية دفينّة سنطلق ، وغالباً لا وجود
حتى للموهبة ذاتها .

وعلى أصحاب الأصالة أن ينتظروا مجئ أوقات
العواصف ، عندما تنلثر قوانين النشر وحقوقها على

الفرد : ففي مثل هذه العواصف يتغير جمهور القراء
ونحنفى أصحاب النفوذ الذين ساندوا أناساً على
شاكلتهم .

فلنحاول هنا أن نبحث على وجه عام لماذا يوصف
الشعراء والفنانون بأنهم عظماء .

فبسبب عدم رضى الروح الإنسانية عن المعرفة
البيحة التى تتمخص عنها العلوم المتخصصة ، بل وبسبب
عدم رضاها عن الاستبصار والتأمل المتصلين بعالم
الفلسفة ، بعد إدراك لكثرة أشكالها وصورها ولطبيعتها
الغامضة ، فإنها تدرك وجود قوى أخرى تستطيع أن
تستجيب لدوافعها الخفية ، أى أنها تنهى إلى أن هناك
عوالم كبيرة محيطة بها تتكلم فقط بلغة الصور مخاطبة
الصور التى تحملها الروح الإنسانية فى أعماقها . إنها
عوالم الفن . وستنسب العظمة إلى ما يمثل هذه العوالم
بغير تردد . إذ أنها مدينة لها بكل ما يطرأ من زيادة على
ما فى أعماقها من جوهر وقدرات . إذ أن هذه الفنون
قادرة على الإحاطة بما يقارب كيان الإنسان بأسره
عندما يسمو هذا الوجود إلى ما هو فوق الحياة العادية ،
كما أنها قادرة على التعبير عن حالاته الروحية فى صورة
أسمى مما يستطيع هو نفسه ، أو على تزويده بصورة
متسامية للعالم بعد استبعاد رواسب الأشياء الحادثة الطارئة
منه ، مع الاقتصاد على تجميع كل ما اتسم بالسمو
والجمال وكان له دلالة . فى مثل هذه الحالة تصبح حتى
المأساة ذات قيمة كسلوى للنفس .

فالفنون ملكة من ملكات الإنسان . وهى عبارة عن
قدرة وخلق ، والخيال ، الذى يمثل باعثها الحيوى
ومركزها قد نظر إليه دواماً على أنه شىء إلهى .

فإن القدرة على صياغة شكل واضح محسوس لما هو
فى أعماقنا ، وعلى تمثيله بحيث نستطيع رؤيته كصورة
خارجية لباطن الأشياء ، أو كشف عنها ، لشىء نادر

إلى أبعد حد . لأن إعادة خلق ما هو خارجى فى شكل
خارجى أمر فى متناول الكثيرين . أما الأمر الآخر
فإنه يسوق المشاهد أو المستمع إلى الاعتقاد بأن خالق
هذا العمل قادر على عمل هذا الشىء دون غيره ، ومن
ثم فلا غناء عنه .

وفضلاً عن ذلك ، فنجد قديم الأزل ، ونحن نرى
الفنانين والشعراء على صلة وثيقة بالدين والحضارة .
فإن أعظم غايات الماضى ومشاعره قد أفصحنا عن
نفسها من خلالها ، واختارتهم لساناً لحالها .

فهم وحدهم قادرون على تفسير سر الجمال ونجسيم
شكل خالده . فكل ما يمر بنا فى الحياة فى سرعة
ولا يظهر إلا نادراً ويتعذر تكراره ، يجمع هنا فى عالم
من الأشعار أو الصور ، فى الألوان أو الأحجار أو
الأنغام . ويتألف منه عالم أكثر سمواً على الأرض .
ويحق فى العبارة والموسيقى نحن نطلع على نوع من الجمال
لا وجود له فى غير الفن . فبغير الفن ما كان بوسعنا
أن نشعر بوجود هذا الجمال .

أما فى عالم الشعراء والفنانين فإن العظماء بحق هم
الذين يكشفون عن عظمتهم بفضل ما لهم من تأثير -
حتى أثناء حياتهم - على فهم ، فهنا كما هو الحال فى
أى مجال آخر يضطر الناس إلى الاعتراف أو إدراك أن
الموهبة العظيمة شىء نادر للغاية . فالناس يشعرون أن
هذا الفنان لا يمكن أن يعرض بأى حال ، وأن العالم
سوف يكون ناقصاً ولا يمكن تخيله بغير وجوده .

فى السعادة والنحس فى التاريخ

.... إن تركر ذاتنا على مصالحنا ، وشدة تعلقنا
بذاتنا المثيرة للسخرية إلى أبعد حد قد تدفعنا إلى الظن
بأن العصور السعيدة هى التى تظهر فيها على نحو ما قرابة
بطابعنا . وإلى جانب هذا ، فإنها قد دفعتنا إلى الاعتقاد
بأن ما يستحق الثناء فيما تحقق فيما مضى ، وفيما حققه

الأفراد ، هو ما اعتمد عليه وجودنا الحالى وصالحنا
النفسي .

وكان العالم وبارئجه قد وجد فقط من أجلنا ! .
لذا أن أى إنسان يتوهم أن كل العصور قد حققت غايتها
في شخصه ، كما يعجز عن رؤية نفسه مجرد موجة من
الموجات العديدة العابرة . ولو أنه استطاع أن يفلح في
إنجاز كل شيء في قدرته على وجه التقريب لأمكن
تبرير اعتقاده . ولو أنه كان يبحث عن إحداث تغيير
فإنه سيتمنى رؤيته وقد تحقق وربما ساعدت هذه الأمنية
على تحقيق ما يبتغى .

على أن كل فرد - ونحن أيضاً - قد وجد لا من
أجل ذاته فحسب ، بل نتيجة لكل ما ظهر في الماضى
ومن أجل المستقبل كله .

وتبدو مطالب الشعوب والعصور والأفراد بالسعادة
والرفاهية وسط هذا الكل المائل للمربع شيئاً ثانوى
الأهمية . فنظراً لوجود وحدة للحياة الإنسانية ، فإن
ما يبدو في تقلبات الأحداث في الزمان والمكان من
نهوض وتدهور وتوفيق وتعرُّ هو مجرد وهم بلوح
لإدراكنا الهش . فالحقيقة أن حياة الإنسانية خاضعة
لضرورة أعلى .

فلذا علينا أن نحرر الناس تماماً من استخدام كلمة
«سعادة» وأن نستعير عنها كلمة أخرى ، وإن كنا
كما سنبين فيما بعد لن نستطيع الاستغناء عن كلمة
«نعاسة» . فإن التاريخ الطبيعى يطلنا على كفاح مرير
من أجل الحياة ، وهذا الكفاح المرير نفسه قد طغى إلى
ما هو أبعد من ذلك على حياة الأمم وتاريخها .



من آثار مصطفى عبد الرزاق

بسم الله

الدكتور عثمان أمين

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة

١ - تقديم

« من المشتغلين بتاريخ الثقافة الإسلامية من يريدون أن يخلصوا بعنايتهم الجانب المصرى من هذه الثقافة ، فيدرسوا سير العلماء والأدباء من المصريين الذين ساهموا في نشأة المعارف الإسلامية ، وساهموا في السير بها إلى الكمال . وهم بهذه الدراسة يمهّدون لدرس خصائص الجانب المصرى من الثقافة الإسلامية . ويرى أهل هذا المذهب أن في ذلك عوناً على استيفاء البحث في الآداب والمعارف الإسلامية : فإن الثقافة الإسلامية ذات فروع وعناصر متفاوتة يجب تعرف ألوانها ومناهبها للإحاطة بكل ما لهذه الثقافة من خصائص ومميزات . وفي هذا الاتجاه نوع من توزيع العمل بين المشتغلين بخدمة غرض مشترك ، وهو تلك الثقافة الإسلامية التي هي تراث مجيد للشرق الإسلامى ، بل هي في تاريخ الثقافات الإنسانية تراث مجيد .

ولمصر خاصة فائدة من هذا الاتجاه ، إذ هو سبيل إلى توثيق الصلة بين الماضى والحاضر ، وإلى مراعاة الاتساق بين حلقات التاريخ . وحتى على المصلحين والمجددين في جماعة من الجماعات أن يتبينوا ما يحل

التاريخ من منازع هذه الجماعة في علومها وآدابها حتى يسيروا في تجديدهم وإصلاحهم على هدى .
غير أن المصريين متهمون بأنهم يبخسون فضل أهل الفضل منهم ، على حين يمنحون الغرباء تقديرهم جزافاً . فواجب علينا أن نرى من هذه التهمة قومنا ، ومن وسائل ذلك أن نحكي ذكرى العظماء من أسلافنا ، وأن ننصف اليوم من قد يكون التاريخ لم يعطهم كل ما يستحقون من إنصاف .

بهذا التنبيه إلى واجب المثقفين المصريين نحو العظماء من أسلافهم ، استهل أستاذنا مصطفى عبد الرزاق بحثه الطريف عن « الليث بن سعد » المصرى . ومن حق الأستاذ علينا ، نحن تلاميذه المترسمين مثاله وآثاره ، أن نوذى بعض هذا الواجب نحوه ، لعلنا نحفظ اليوم بعض ما ضيعه قومنا ، ولعلنا ، إذ ندرس في هذه الصفحات سيرة من أكرم السير في تاريخنا المعاصر ، نهلى إلى الناشئين من أبنائنا مثالا جميلا « لسيد من سادات أهل زمانه » علماً وفضلاً وسخاء ونبلاً ، وطرزاً فريداً من رواد الثقافة العربية في مصر إلى منتصف هذا القرن ، وحامل لواء المدرسة الفلسفية الإسلامية بعد الإمام محمد عبده .

سنة ١٩٠٥ حزن عليه حزناً شديداً فاضت به رسائله ومراثيه ، وكان مما قال :
كان في هذه الحياة رجاء

قد دفناه يوم مات الإمام
وأراد أن يسر غور ثقافته الإسلامية ، لتواجه الثقافة الغربية محتدياً في ذلك حذب أستاذه الإمام محمد عبده ، فدرس اللغة الفرنسية ، وسافر إلى فرنسا ، في صيف سنة ١٩٠٩ والتحق في بادئ الأمر بالسربون ، حيث تابع الاستماع إلى المحاضرات المشهورة التي كان يلقيها حينذاك عالم الاجتماع الفرنسي « إميل دوركايم » في علم الاجتماع . ثم عين محاضراً للشريعة الإسلامية في كلية الحقوق بجامعة ليون ، تلبية لدعوة الأستاذ « لامبير » أستاذ القانون بتلك الجامعة ، وحضر في جامعة ليون دروس الأستاذ « جوبلو » في تاريخ الفلسفة ، ودرساً في تاريخ الأدب الفرنسي . وتولى تدريس اللغة العربية والمحاضرة في الأدب العربي بكلية الآداب بجامعة ليون خلفاً للأستاذ « جاستون فييت » الذي ندب للتدريس في الجامعة المصرية . واستطاع مصطفى عبد الرزاق ، إلى جانب عمله بهاتين الكليتين بجامعة ليون ، أن يعد رسالة للدكتوراه في الآداب عن « الإمام الشافعي أكبر مشرعي الإسلام » .
وبحادثنا الأستاذ علي عبد الرزاق - حفظه الله - عن رأيه في أثر إقامة أخيه مصطفى عبد الرزاق في فرنسا ، فيقول : « أعرف أن أثر هذه المرحلة في حياته كان كبيراً جداً ، أكبر مما كنت أتوقع ، وأكبر من أن نستطيعه عقل . وأذكر أنني نازعته غير قليل في بعض ما حسبته يومئذ تغييراً غير جميل ، وأخالي قسوت أحياناً في مجادلاته . وكان هو في أكثر أحواله يحسم الجدل بيننا بابن سامة هادئة ونظرة حانية وكأنه يقول : « رويدك حتى ترى وتعرف ، كما رأيت وعرفت » . وكان في ذلك - عليه رحمة الله - صادقاً وحكيماً » .

وغنى عن البيان أن مصطفى عبد الرزاق ، الذي أطلق تلاميذه عليه لقب « الفيلسوف الكامل » ، لم يدون مذهباً فلسفياً بالمعنى الضيق الذي يقصده الكتاب حين يتحدثون عن « مذاهب » الفلاسفة أو « أنساقهم » ، ولكننا مع ذلك نستشف من خلال مؤلفاته وأحاديثه ، بل من خلال حياتها كلها ، فلسفة أخلاقية إنسانية ، زاخرة بالمثل العالية الباقية ، مثل الحق والخير والجمال ، تلك التي تهدي الناس في كل زمان ومكان إلى إصلاح النفوس وارتقاء المجتمعات . ولقد عاش مصطفى عبد الرزاق هذه الحياة الفلسفية « الجوانية » بأجل معانيها وأكمل صورها ، نازعاً منازع الأستاذ الإمام ، ناهضاً برسائله الإصلاحية ، فكانت فلسفته امتداداً لفلسفة أستاذه وتأكيداً لاهتمامها بالتربية الخلقية من حيث هي الدعامة القوية لنهضة الأمة العربية .

٢ - سيرته وآثاره وفلسفته

١- السيرة : ينسب مصطفى عبد الرزاق إلى أسرة مصرية عريقة ، اشتهر كثير من أبنائها بنبوغهم وسعة علمهم وسمو أخلاقهم ، ومشاركهم مشاركة فعلية في خيمة القضية الوطنية .
ولد سنة ١٨٨٥ في « أبو جرج » إحدى قرى مديرية المنيا . وكان أبوه الشيخ حسن عبد الرزاق باشا رجلاً واسع المعرفة ، وفي الوقت نفسه من أكثر الشخصيات تأثيراً في الحياة السياسية المصرية . بدأ مصطفى عبد الرزاق دراسته في « أبو جرج » ، ثم واصل هذه الدراسة - كما كان مألوفاً حينئذ - في الجامع الأزهر .

وفي بداية سنة ١٩٠٣ بدأ الشيخ مصطفى بتابع دروس الإمام محمد عبده بالرواق العباسي في شرح « دلائل الإعجاز » للجرجاني ، وفي تفسير القرآن . وأعجب مصطفى بالأستاذ الإمام إعجاباً لا متناهياً ، وعبر عن هذا الإعجاب شعراً ونثراً . فلما مات الإمام

ومن ياريسى كان الشيخ يرسل مقالاته إلى «الجريدة» بعنوان «صفحات من سفر الحياة» ، ظهرت كلها من مايو إلى أغسطس سنة ١٩١٤ باسم «مذكرات الشيخ الفزارى» .

وعاد مصطفى عبد الرزاق إلى مصر سنة ١٩١٥ ، بعد أن نال حظاً موفوراً من الثقافة الغربية ، فاختير سكرتيراً عاماً للأزهر ، ثم مفتشاً للمحاكم الشرعية ، وكان يعمل في الوقت نفسه بمعاونة عدد من المصريين والأجانب ، على إنشاء جامعة الشعب التي كانت تلقى فيها - إبان الحرب العالمية الأولى - محاضرات عامة في الآداب والعلوم والفنون . وفي تلك الجامعة ألقى مصطفى عبد الرزاق سلسلة محاضرات عن محمد عبده ، نشرت في كتاب سنة ١٩٤٥ .

وحينما أنشئت «الجامعة المصرية» رسمياً سنة ١٩٢٥ دعت كليات الآداب بها لإلقاء محاضرات في الفلسفة الإسلامية . وكان من حسن حظنا أن استمعنا إلى هذه المحاضرات القيمة ، وأن نتلمذ على ذلك الأستاذ الملمهم ، وأن نقدر عمق تاليمه تقديرنا لنبل أخلاقه . واستطاع الشيخ مصطفى أن يلفت أنظار الطلاب في تلك الكلية لدراسة الفلسفة الإسلامية التي كانت قد أهملت زمناً طويلاً . وكان أخص ما عجز محاضراته في كلية الآداب تلك الروح العالية التي ألهمتها : روح الروية والتحرر والنزاهة العقلية ، وهي صفات قد اقترنت بالسمات البارزة التي امتازت بها شخصية أستاذنا الأخلاقية .

كان مصطفى عبد الرزاق أول أستاذ مصري للفلسفة الإسلامية في كلية الآداب ، ففي محاضراته بها ، تلك المحاضرات التي نشرت بعنوان «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» رسم الخطوط الأساسية للفلسفة الإسلامية ، وكان وهو يلقي الضوء على جوانب المشكلات الكبرى - يرد - بهدوء المؤلف - على الذين أنكروا على الفكر الإسلامى أصله . ولقد أدرك

الأستاذ ببصيرته النافذة أنه وإن يكن المسلمون قد قبلوا في قصورهم للعالم عناصر مستمدة من الفكر اليونانى ، إلا أنهم مع ذلك كان لهم منهج خاص وثقافة مميزة ذات أصالة ، وأن الفكر الإسلامى الحقيقى لا يلتمس في فلسفة الفارابى وابن سينا بقدر ما يلتمس في أصول الفقه الإسلامى وعلم الكلام . وإلى جانب تقلده لكرسى الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة كان أستاذاً عضواً قريناً للجمعية الخيرية الإسلامية ، وعضواً في المجمع العلمى المصرى ، وعضواً في مجمع اللغة العربية ، ورئيساً للجنة الأوقاف والمعاهد الدينية بمجلس النواب .

وفي سنة ١٩٣٨ اختير الشيخ وزيراً للأوقاف في وزارة محمد محمود باشا ، وتجدد شغله لهذا المنصب ست مرات آخرها في أكتوبر سنة ١٩٤٤ . ولا جرم كان دخوله الوزارة حدثاً تاريخياً ، لأن أحداً من الأزهرين قبله لم يشغل مثل هذا المنصب . ولكنه الشيخ ظل حريصاً على طابعه الأزهرى ، ولم يشأ أن يتخلى عن الحبة والقطفان ، ولم يكن يخلو من تأتى في ولائه لربه التقليدى ، ويتضح ذلك من مقال طريف مملوء بالدعابة كتبه بناجى فيه العمامة . وفي سنة ١٩٤٥ انتخبته الجمعية الفلسفية المصرية رئيساً فخرياً لها .

وكان تعيينه شيخاً للأزهر ، خلفاً للشيخ المراغى ، تنويحاً لحياته العلمية الحافلة . وفي هذا المنصب الدينى الرفيع ، وهو منصب شيخ الإسلام ، كان مصطفى عبد الرزاق مجدداً واسع أفق النظر ، عمل بمجد وحصافة ، طوال الفترة التي تقلد فيها هذا المنصب رغم قصرها . فبدأ بادخال اللغات الأجنبية في الأزهر وشجع البعثات العلمية إلى الخارج ، فأرسل بعثات من الأزهرين إلى إنجلترا وفرنسا لدراسة اللغتين الإنجليزية والفرنسية ، بقصد تدريس هاتين اللغتين في الجامعة الأزهرية . وأرسل مبشرين مسلمين إلى أوغندا كما

أرسل بعثة من المدرسين إلى الأقطار الحجازية لدراسة العقيدة الإسلامية هناك .

وهكذا نهج مصطفى عبد الرازق نهج أستاذه الشيخ محمد عبده في التوفيق بين الإسلام والحضارة الغربية ، وكافح كفاحاً موصولاً لتجديد الجامعة الإسلامية العتيقة التي كانت تضم أكثر من ثلاثين ألف طالب وفدوا إليها من مختلف أقطار الأرض ، ولكن تقلد مصطفى عبد الرازق لمشيخة الأزهر لم يخل من عسر وإرهاق وصعاب . وليس من شك في أن أستاذنا ، وهو على ما نعلم من رقة ووداعة ونبيل ، قد احتمل الكثير من مكاره الاضطراب إلى أن يحيا بين قوم هو بطبعه وجوانبه أبعد الناس عن حساساتهم وأهوائهم . ولعل وفاته حسرة وأسى في الخامس عشر من فبراير سنة ١٩٤٧ جاءت مثلاً صارخاً على طغيان البرانية في البيئة الأزهرية ؛

(ب) آثاره : كان مصطفى عبد الرازق من خاصة تلاميذ الإمام محمد عبده وأقربهم إليه بروحه وعقليته : فقد جمع بين القديم والحديث ، والإسلامي وغير الإسلامي ، والشرقي والغربي ، ثم تمثل كل أولئك في قلبه الكبير وعقله الراجح ونخرج به إلى الناس في صورة لا عهد لهم بها من قبل : صورة هي من صنع مصطفى عبد الرازق نفسه . وظل الرجل وفياً لروح أستاذه ، حريصاً على تطبيق مبادئه وتعاليمه : فلم تفته فرصة إلا انتزها للكتابة في الصحف عن سيرة الإمام وآرائه ووجهته في الإصلاح ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فألقى عنه كما قلنا سبع محاضرات في جامعة الشعب ، كما ترجم إلى الفرنسية «رسالة التوحيد»^(١) ، بالاشتراك مع صديقه الفرنسي برنار ميشيل ، ونشرت الرسالة في باريس سنة ١٩٢٥ مصدرة بمقدمة مستفيضة عن حياة أستاذه ومذهبه

(١) أنظر تحليلنا لمقالة الرسالة في «تراث الانسانية» أكتوبر

عام ١٩٦٤ .

ومؤلفاته . وعنى فيها خاصة بدراسة آرائه الدينية ، وتصوره للدين ، وتسامحه ، ورأيه في الصلة بين الدين والعقل ، وبين الدين والأخلاق ، والدين والمجتمع . وبسط القول في الدين الإسلامي في نظر محمد عبده ، وفي الخصائص العامة للإصلاح الذي نهض به . وفوق هذا كله جاهد مصطفى عبد الرازق بقلمه ولسانه وحياته العملية لخدمة الدعوة الإصلاحية ، ونشر الحرية الفكرية التي دعا إليها محمد عبده والأفغانى .

أما كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» فهو عبارة عن محاضرات ألقاها على طلاب الفلسفة في الجامعة المصرية ، ابتداء من سنة ١٩٢٧ إلى سنة ١٩٣٩ وقد نشرها سنة ١٩٤٤ بصورتها كما كتبت وقت إلقائها ، من غير تنقيح ولا تعديل ، وفي صياغتها التعليمية . والكتاب كما جاء في تقديمه «يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها . والباحثون من الغربيين كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي ، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي . أما الباحثون المسلمون فكأنما يزنون الفلسفة بميزان الدين ، ويتلو هذا البيان شرح لمنهج في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية مغاير لهذه المناهج : فهو يتوخى الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سذاجته الأولى وتبع مدارجه في ثنايا العصور وأسرار تطوره . ويلي بيان هذا المنهج تطبيق له وتوضيح بما هو أشبه بالنموذج والمثال . ثم لهذا التمهيد ضميمته في علم الكلام وتاريخه ، ليست مقطوعة الصلة به ، إذ هي لا تعدو أن تكون نموذجاً أيضاً من نماذج المنهج الجديد» .

وبعد أن عرض الكتاب لمقالات الغربيين في الفلسفة الإسلامية ، وبحث آراء «تشان» و«رنان» و«جوتيه» وغيرهم ، قال : «أما بعد فإن الناظر لما بذل الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الإسلامية

وتاريخها لا يسعه إلا الإعجاب بصبرهم ونشاطهم وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم . وإذا كنا ألعنا إلى نزوات من الضعف الإنساني نشوب أحياناً جهودهم في خدمة العلم ، فإننا نرجو أن يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانسياقها إلى دعوة السلم العام والنزاهة الخالصة والإنصاف والتسامح ، مدعاة للتعاون بين الناس جميعاً على خدمة العلم باعتباره نوراً لا ينبغي أن يخالط صفاءه كدر . وليس يؤنسنا من ذلك أن تهب في بعض البلاد نزعات كانت ركبت ويحها ، ليس من شأنها أن تخلص نفوس الناس من عوامل العصبية والهوى ، مثل نظرية تفوق السلالة النوردية الشاملة لشعوب أوروبا الشمالية التي تحيا في ألمانيا لهذا العهد ، ومثل فكرة تفوق البيض على السود المنتشرة في أمريكا الشمالية ، وفكرة تفوق الجنس الأبيض على الجنس الهندي التي دعت إلى تسمية المتولدين بين إنجليز وهنديين تسمية خاصة في بلاد الهند وفي بلاد أفريقية الجنوبية ، بل نحن نرجو أن يغلب العلم والحق هذه النزوات التي لا يستند على علم ولا حق . ويقوى رجاءنا أن نجد في أمريكا نفسها أصواتاً تقرر باسم العلم أحياناً ما نقرره نحن الآن .

هذه الكلمة الهادئة البتاءة في تقدير جهود الغربيين برغم ما يشوبها أحياناً من نزوات العصبية تمثل غير تمثيل روح أستاذنا مصطفى عبد الرزاق في كل ما يعرض له من مشاركات الأهواء . وكلمة أخرى تنسم بالإنصاف والنزاهة في الحكم على آراء المخالفين ، قال في صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية : « وليس بين العلماء نزاع في أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية ومذاهب الهند وآراء الفرس . ولعل هذا هو الذي يجعل الباحثين في تاريخ التفكير الإسلامي والفلسفة الإسلامية من الغربيين يقصدون في دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التي قامت الفلسفة الإسلامية على أساسها ، أو تأثرت بها في أحوالها المختلفة ، يجعلون ذلك مهمهم ، ويتحرون على الخصوص لإظهار أثر

الفكر اليوناني في التفكير الإسلامي واضعاً قوياً . وليس من العدل إنكار ما لهذه الأبحاث من نفع علمي ، برغم ما قد يلابسها من التسرع في الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامي وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها . والعوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره ، مهما يكن من شأنها ، فهي أحداث طارئة عليه ، صادفته شيئاً قائماً بنفسه ، فانصلت به لم تخلقه من علم ، وكان بينهما تمازج أو تدافع ، لكنها على كل حال لم تمنح جوهره محواً » .

وفي كتابه عن « الإمام الشافعي »^(١) تحقيق علمي دقيق ، لا يخلو من روح نقد لطيفة ومن دعابة رقيقة : بحث مسيرة الشافعي وبعد أن ذكر اختلاف الروايات عن أمه قال : « ولو أن أم الشافعي كانت بهذه المثابة من دقة التصريح وقوة الاستنباط لعرف التاريخ على الأقل اسمها ، وعرف أين وافاها حياها ، وفي أي زمن » ! ويتحدث عن مذهب الشافعي في الفقه واتجاه المذاهب الفقهية قبله ، وجهده في جمع أصول الاستنباط الفقهية وقواعدها علماً ممتازاً ، وجعل الفقه تطبيقاً لقواعد هذا العلم ، وهذا يمتاز مذهب الشافعي عن مذهب أهل العراق وأهل الحجاز ، وأهل الرأي وأهل الحديث . ويقول : قبل الشافعي كان الناس يتكلمون في مسائل « أصول الفقه » ويستدلون ويعترضون ، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة ، وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها ، فاستنبط الشافعي علم « أصول الفقه » ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع . « إذا كان الشافعي هو أول من وجه الدراسات الفقهية إلى ناحية علمية ، فهو أيضاً أول من وضع مصنفات في العلوم الدينية الإسلامية على منهج

علمي ، بتصنيفه في أصول الفقه : وهو الذي رتب أبوابه وميز بعض أقسامه من بعض ، وشرح مراتبها في القوة والضعف .

و « فيلسوف العرب والمعلم الثاني » كتيب يشتمل على أربعة بحوث عن الكندي ، والفارابي ، والمتنبي ، وابن الهيثم ، وابن تيمية . وفيه يجرى على طريقته المشهورة في تحقيق الأخبار عن كل واحد ، وعن نشأته وبيئته وثقافته ، وأسلوبه . نراه يبسط القول في نسب الكندي وقبيلته ويتحدث عن شخصيته فيقول : « ويظهر أن نوع الحياة التي كان يحياها الكندي الفيلسوف بحكم ما فيها من عزلة وانقطاع عن مجامع الأدباء والعلماء ، واتصال بالترجمين والفلاسفة ، وهم غير مسلمين ولا عرب ، لم يكن من شأن ذلك أن يجعل الكندي تخفيفاً على أرواح من يرون في الحياة غير ما يرى » . ويقول في آثاره وآرائه ومنزله العلمية : « فيما أسلفنا دليل على إحاطة الكندي بكل أنواع المعارف التي كانت لعلمه على اختلافها إحاطة تدل على سعة مداركه وقوة عقله وعظم جهوده . . . أما شأنه في الفلسفة فهو أهم شؤونه ومظهر عبقريته ومناط الخلود لاسمه في ثنانيا التاريخ » ، وقد كان منحاه « في فهم معنى الفلسفة وتقسيمها باعتبار الموضوع توجيهاً للفلسفة الإسلامية منذ نشأتها . والكندي هو الذي وجه الفلسفة الإسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون وأرسطو ، وهو الذي وجهها في سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين . وليس فيما بين أيدينا من آثار الكندي ما يمكننا من استخلاص مذهبه الفلسفي نسقاً كاملاً » .

أما الفارابي فقد حقق الأستاذ نسبه وموطنه ومولده ونشأته ونمط حياته وقصص نبوغه ومواهبه ومكانته الفلسفية ، ثم قال : « والفارابي من خير المفسرين لكتب أرسطو خصوصاً في المنطق . وآثره في هذا الباب هو الذي جعله يستحق التلقب بالمعلم الثاني ، إذ كان أرسطو هو المعلم الأول » وقال : « ولا ينتهي

فضل الفارابي عند تفسير كتب أرسطو وتصحيح تراجمها ، والتمهيد لذلك للنهضة الفلسفية في الإسلام التي تكاملت من بعده ، بل له أيضاً أنظار مبتدعة ، وأبحاث في الحكمة العلمية والعملية عميقة سامية ، لم تهبأ بعد للباحثين كل الوسائل لتفصيلها تفصيلاً وافياً ، ثم عرض لنظرية الفارابي في ترتيب العلوم وتقسيمها ، وقال : « ولعل ما نسميه اليوم : الموسوعة ، أو : دائرة المعارف ، أو : المعلمة ، لا يخرج في الجملة عن أن يكون من هذا الباب ، فليس بجانب الحق قول من يرى أن الفارابي هو أول من وضع دائرة معارف . ولسنا نعرف من قبل الفارابي من قصد إلى تدوين جملة المعارف الإنسانية في زمنه موطأة جملة يسهل تناولها على المتأدين » .

وفي كتاب « الدين والوحي والإسلام » ثلاث دراسات بسط فيها مختلف الآراء عن هذه الموضوعات الثلاثة : فعرض للعلاقة بين الدين والعلم ، وشرح مفهوم الدين عند الفرنجة وعند الإسلاميين ، وحدد معاني كلمة « الوحي » في اللغة وفي القرآن وفي السنة ، وذكر أهم النظريات في تفسير الوحي عند المتكلمين والفلاسفة والصوفية المسلمين وعند الإسلاميين في المصور الحديثة . وختم هذه الدراسات ببحث عن الإسلام ، والنظريات المختلفة في العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي لكلمة « إسلام » ووقف عند الرأي الراجح في هذا الموضوع .

ولكن الذي يستحق التنويه به في هذا الكتيب أن نظرت فيه هي نظرة الفيلسوف « الجواني » الذي يفرق بين روح الدين وبين شعائره الخارجية ، والذي يجعل الاعتبار الأول للنيات والمقاصد من وراء الأعراس والمظاهر ، وهو يقول : « هذا والأعمال البدنية نفحها لا يكون لها اعتبار في دين المسلمين بحسب صورها الظاهرة » ، وإنما هي معتبرة بالنيات والهيئات النفسانية التي هي مصدرها » .

(ج) فلسفته : كان أستاذاً - رحمه الله - يعتقد أن هنالك شيئاً هو فوق العلم وفوق الفن ؛ وهذا الشيء هو ما يطلق عليه اسم الأخلاق . وقد كان الفلاسفة الرواقيون يسمونه « فن الحياة » ، وهو أعلى الفنون ؛ لأن موضوعه هو الجمال بمعناه الصحيح ، أى جمال الروح . وكان الأستاذ يرى أن الأخلاق ينبغي أن تكون فناً للحياة ، أى أن ترسم قاعدة ثابتة لسلوك الشخص مع نفسه وبإزاء الله والناس ، وبمعنى أن يكون للإنسان فى حياته موقف مقرر وخطة مرسومة ، حتى لا تتجاذبه الأهواء والانفعالات . فإذا بلغ الإنسان هذه المرتبة كان حكيماً . وآية الحكمة هى ما يلزم سلوك الإنسان من ثبات واستقرار . ولكن هذا الثبات - فيما يرى الأستاذ - يجب أن يكون فى فعل الخير ، وليس الخير هو ما يطلبه الجمهور عادة من اللذات أو المال أو الصيت ، إنما الخير ، الذى هو عنده جمال الروح ، هو الحب والسماحة والجود .

وكثيراً ما كان الأستاذ يحدثنا فيقول : إن هنالك فلسفة جميلة بزغت منذ فجر الفكر الإنسانى ، وثبتت على أحداث التاريخ ، وهى فلسفة كرام النفوس ، أولئك الذين عاشوا للعالم كله لأنفسهم ، وظلوا على وفاق مع قانون المحبة والسخاء . وكان أول من مارسها أنبياء الشرق ، ثم أذاع تعاليمها كبار المفكرين والحكام ، من سقراط إلى أفلاطون وأرسطو ، ومن أرسطو إلى الرواقين وأفلوطين ، ومن أفلوطين إلى الفارابى وديكارت ، ومن ديكارت إلى كانط وغاندى . وكان أولئك جميعاً كانوا سلالة عظيمة واحدة أنجبت أقطاب الفلسفة الروحية على مدى العصور . وجميعهم قد استطاعوا أن يستشفوا جوهر الدين ، وأوغل بعضهم فيه ، فأداهم نظرهم إلى فلسفة عاشوا عليها . وهذه الفلسفة تلخص كلها فى حالة نفسية يصح أن نطلق عليها الاسم الجميل الذى اختاره ديكارت ، اسم

« الأريحية » : وتلك حال النفوس التى تعطى ولا تأخذ وتسعى إلى إسعاد الغير مهما كابدت من عناء .

لقد علمنا ديكارت أن النفوس لا تكون كباراً بغير العواطف الكبار ، وجعل الفيلسوف لعاطفة الصداقة فى المجتمع الإنسانى أسماً مكان ؛ وأوصت الأديان من قبل بأن يحب الإنسان لأخيه الإنسان ما يحب لنفسه . ولكن مصطفى عبد الرازق يذهب إلى أبعد من ذلك ، فيطالب الإنسان بأن يحب لغيره أكثر مما يحب لنفسه . والواقع أن هذا طابع الحب الحقيقى ، فليس الحب هوى جاعاً يريد التغلب والامتلاك ، ولكنه فضيلة تبتنى أن تعطى دائماً ، وأن تعطى من غير حساب .

والحب إذا فهمناه على هذا الوجه وجدناه أمراً مقدوراً ، لأنه مفطور فينا ، مغروس فى جبلتنا ، فلا نحتاج إلى إيجادها إنما نحتاج إلى إزالة العوائق التى تقام فى سبيله ، ومصدرها الأنانية وغلبة الأهواء . وإذا فالحب هو أصل كياننا ، وصميم وجودنا ، ولا حياة لنا بدون .

وكان أستاذنا يقول أيضاً إننا جزء من كل ، وأن واجب الجزء أن يعمل من أجل الكل ، والكل الذى ننتمى إليه هو الإنسانية ؛ فكان الأستاذ يود أن يتجه نظام التربية إلى تقوية هذا الشعور ، شعور المحبة والتعاطف والتعاون بين أفراد الإنسانية . وكان يرى أن علاج أمراضنا الاجتماعية يقوم على إصلاح أخلاق يربط بين الطبقات انسجاماً ، ويوجه النفوس إلى الخير المركز فيها ، وإلى تقوية أواصر الرحمة ، وتركيز عواطف الأريحية ، وتخليص القلوب من أدران الحقد ومن رقي الأنانية . وكان يقول : يجب أن يقوم بناء المجتمع على السماحة والسلام ، أى على الشعور بأننا جميعاً أسرة واحدة متآزرة ، أصلها واحد ومصيرها واحد .

الأستاذ الإمام . والتي تبيينها تلاميذه والمتصلون به في مراحل حياته ، تساهم في تكوين صورة لرجل أقيم قلبه رحمة ونوراً .

٣ - تلخيص « من آثار مصطفى عبدالرازق »^(١)

(أ) الكتاب : في دراسة مستفيضة عنوانها « شخصية رائدة : الشيخ مصطفى عبدالرازق » كتبها باللغة الفرنسية صديقنا الفاضل الأب قنواي ، ونشرها في القاهرة سنة ١٩٦٠ في « مجلة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية » ، قال حفظه الله : « إن من لم يقدر لم أن يعرفوا من الشيخ مصطفى عبدالرازق إلا مؤلفاته الفلسفية المنشورة ، لا ينظر لم أبداً على بال أن هذا الرجل الذي يتناول في بحثه أشد الموضوعات جفافاً ويعالجها معالجة علمية دقيقة جداً ، في أسلوب مقتصد رصين خال من الزخرفة والمحسنات ، هو نفسه ذلك الذي رزقه الله قدرة الكاتب الأملئ ، المبدع في الوصف الأخاذ لمشاهد الحياة في الأزهر وللوقائع اليومية المتنوعة التي تقع في القاهرة أو في باريس ، والقادر على التحليل اللطيف لمشاعر قلب نابض مفتوح لتباشير الحب ، والتعبير القوي عن آمال شعب يكافح من أجل حريته ، ومطامح شباب يطلب المثل الأعلى ، والتسجيل الصادق لعادات شعبية في طريقها إلى الزوال ، والدفاع الحازم عن المرأة وحقوقها . . . ومع ذلك فما هنا مفتاح تلك الشخصية الجذابة : شخصية شيخ الأزهر السابق ، ولعل الكتاب الذي نحن بصدده يكشف عنها للكثيرين من القراء » . ذلك قول حق ، فما من أثر من آثار مصطفى عبدالرازق يمثل شخصية أستاذنا كما عرفناها مثل هذا الكتاب : كل مقال فيه ، بل كل سطر وكل كلمة ، بمثابة استكشاف لعقله وقلبه وإرادته ، في

فذهب الأستاذ في الحياة الفاضلة مذهب لا يرمى إلى التشدد والتضييق والحرمان . بل يدعو إلى السباحة والأريحية والإيثار . وتلك أخلاق الإسلام ، وفيها أقوى تعبير عن روح البطولة التي تقوم على مجاهدة النفس وضونها من الانخداع في تيار الشر والأنانية . ومصدر هذه الأخلاق مصدر « جواني » ، هو الوحي الأول ، وحي القلب ، وذلك هو منبع النور الذي يضيئ للنفوس الكبار على الخصوص . ويضيئ لكل إنسان ينجي إلى هذه الدنيا . فكان الأستاذ يرى أن المهمة الكبرى للفلسفة هي لإزالة كل ما يحاول أن يطفى هذا النور أو يحجب ضيائه وسناه .

وإذن فرسالة أستاذنا في جوهرها رسالة لإصلاح أخلاق ، توعى الفن الذي هو أرفع الفنون : الفن الذي يصور الروح . ولقد تلخصها هو نفسه في كلمة أستاذه محمد عبده : إن الحب في علم الإنسان كالجذبة العامة في العالم الكبير ، فهو الذي يمسك المجتمع ويصونه من البوار . فإذا استلهمت النفس البشرية هذه الفلسفة الأخلاقية عرفت أنها لم تولد لتفنى بعد حياة قصيرة على هذه الأرض ، ولكنها « هبطت إلينا من المحل الأرفع » كما عبر ابن سينا ، وجاءت من اللامتناهي ، فهي لا تقع بما دونه مثوى ومآباً . إنها قبس من نور الله ، فإلى الله مرجعها في دار الخلود .

إن نعمة هذه الفلسفة نعمة عميقة هادئة رقيقة ، إنها نعمة علوية قد تخطت حدود المكان والزمان ، واتسقت مع النعمة الكونية الكبرى التي هي نعمة نساء وصفاء ، وحل هناك أسمى من أن يمارس الأستاذ فلسفته تلك وأن يعيش عليها ؟ وحل هناك أصفى من أن يعلم الناس بسيرته ومثاله أن الحرك الطبيعي للإنسان إنما هو الأريحية والإحسان ؟

ولا جرم كانت شخصية مصطفى عبدالرازق جديرة بفلسفته : فتواضعه وسماحته ونزاهته وإنسانيته ؛ وغيرها من السمات العقلية والأخلاقية التي توسمها فيه

(١) الناشر : دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٧ .

هدوءه السمح الرزين ، وفي تجرّده عن الهوى ونفاذه إلى الحكم السليد .

هذا السفر الضخم من آثار مصطفى عبد الرزاق ، نشره أخوه الأصولي الكبير الأستاذ على عبد الرزاق - حفظه الله - وقدم له بكلمة عاطفية جميلة أملاها الأستاذ الدكتور طه حسين عنوانها : « مصطفى عبد الرزاق كما عرفته » رسم فيها عميد الأدب العربي صورة مشرقة لمصطفى عبد الرزاق أيام شبابه وكهولته ، في وقاره وورقة ، وتواضعه ، وأناته ، ورفقه ، وهدوء نفسه ، وحبّه للعلم وإكرامه لأهله ، ووفائه لأصدقائه ، وبره بذوى الحاجة . وصدر الكتاب بنبعة مستفيضة تقع في نيف وسبعين صفحة ، عن تاريخ حياة مصطفى عبد الرزاق كتبها الأستاذ على عبد الرزاق نفسه ، فبسط القول في « بيت عبد الرزاق » ومولد مصطفى ، ودرسته في « الكتاب » ، وفي الأزهر ، واتصاله بالشيخ محمد عبده ، وعلاقته بالحركة الأزهرية ثم سفره للدراسة في فرنسا ، وعودته إلى مصر ، واشتراكه في تحرير مجلة « السفور » ، وتدريسه في الجامعة الشعبية ، وانتقاله إلى « الجامعة المصرية » ، وتعيينه وزيراً للأوقاف ، ثم شيخاً للأزهر .

أما الكتاب نفسه فيبدأ بباب عنوانه « صفحات من سفر الحياة » ، وهو مجموعة مقالات كتبها مصطفى عبد الرزاق ، ونشرها في « الجريدة » بتوقيع « حسان عامر الفزاري » ، وألقى الكاتب فيها بعضاً من ظلال شخصيته وروحه . وإذا كان « الأسلوب البياني هو روح المرء كما يقولون ، فالنفوس الغليظة أساليبها غليظة ، والنفوس اللطيفة أساليبها لطيفة » ، فلا شك أن قارئ مقالات أستاذنا في أسلوبها الأدبي الجميل الصافي ، يتبين فيها روحاً شفافاً وحساسية رقيقة وذوقاً مرهفاً ، ويتنسم منها نفحات من الحب والسلام والجمال . وإذا كانت نفس مصطفى عبد الرزاق نفساً « لطيفة » فهي فوق ذلك نفس ثائرة على كل تبذل في الحس أو

فساد في الذوق أو انحطاط في العاطفة ، وإن شئت فقل إن ثورة مصطفى عبد الرزاق ثورة ودية متعاطفة عميقة هادئة ، غير مجلجلة ولا صاخبة .

(ب) ثورة « جوانية » : هذه الثورة « الجوانية » في جوانبها الاجتماعية والدينية والعقلية والوطنية هي التي سنقدم منها نماذج تفصح عن طريقة للكاتب فريدة وأسلوب بياني رائع . استهل الكاتب مذكرات الشيخ الفزاري بمقال عن محاضرة للشيخ المفتي (الأستاذ الإمام) محض فيها تلاميزه على تلوين اليوميات فيقول : « إن أحدكم يستطيع أن يجعل لكل يوم صحيفة يقيد فيها ما عبر به من الخواطر والملاحظات ، وما يسترعى نظره من الحوادث أو يقص فيها ما عمله في يومه . ولهذا الطريقة فوائد جمّة ، لأنها فوق نفعها في تمرين الإنشاء تحمل الإنسان على مراقبة نفسه وتصنيف حسابها في منتهى كل يوم » .

ثم تمضي مذكرات الفزاري فباضة بالتقد اللاذع الهادئ موجهاً إلى ما في المجتمع المصري من عيوب انتشرت بين الناس وتشبّثت بأوهامهم ، وجعلت لها من الدين سبباً والدين منه برئ . من ذلك بدعة إقامة « حلقات الذكر » وما يستتبعها من هزات عنيفة من الرأس وصرخات عالية من الحلق : يقول الكاتب الناقد : « أعوذ بالله أن تكون من دين الفطرة تلك الهزات المضطربة وذلك الهدير الذي تفيض به الحناجر . ولوددت أن أولئك المساكين إذ لم يستفيدوا من هذا العبث لأرواحهم جعلوا منه نفعاً لأجسامهم ، فنظموا حركاته على وجه يحرّون عضلاتهم العاملة ، حتى تصبح نوعاً من الألعاب الرياضية المفيدة ، وحتى يمكن أن نلتبس له من الوجهة الدينية شها بالرمي والوثب على الخيل ، وقد نلب إلهما الشارع - صلعم - وكثير من صحبه من بعده . كلا إنهم حرصوا على حركات تقليدية تشوّه جمال الحلقة الإنسانية ونظامها ، وتشوش التناسب في النمو بين أعضاء البدن . وإنك لتعرف

المؤمنين على تلك الأذكار بعلامات لا تختلف ، إذ تفلظ رقابهم ، وتندلق بطونهم ، وتربو أسافل ظهورهم » (٨٦) .

(ج) زواج وطلاق : وفي قسم آخر من المذكرات يعرض الكاتب للمساوي المتفشية عند كثير من الرجال ، في كثرة الزواج ، وفي إيقاع الطلاق لأتفه الأسباب ، وكان النساء العوبة في أيديهم يبدلون كيفما شاعوا ، فيصف على لسان الشيخ الفزارى شخصية حقيقية هي شخصية أستاذ من أساتذة الأزهر ، وكان رجلاً « مزواجاً مطلقاً » ، أراد أن يطلق امرأته التي قضى معها باعترافه « ثلاثة أشهر في غاية الانبساط » . فلما سأله عن السبب قال : « لأنها لم تحمل في هذه المدة . وما أريد بالزواج إلا تحقيق ما دعا إليه النبي - صلعم - من قوله : تناكحوا تناسلوا ، فلما مياه بكم الأمم يوم القيامة » وهنا نرى الكاتب يعلق في الهامش تعليقة كلها بخيرية لاذعة فيقول : « وما أظن ابن عبد الله - عليه السلام - يريد أن يباهى الأمم بما يقلقه صلب سيدنا الشيخ ! » (٨٨) .

وتعرض المذكرات لموضوع تعدد الزوجات مبينة مضاره من اقتلاع أساس الحب ، وبذر بذور الكراهية فتقول على لسان الشيخ حسان : « واصفاً ما جرى له عندما حاول أن يحدد بعض المعاني الدينية في خطبة منبرية : « ثم جعلت أحدث الناس في أمر الزواج لأبين لهم أن تعدد الزوجات يقلع الحب من أساسه ، لأن الحب موحد لا يقبل الشرك ، وإذا ذهب الحب فعلى السعادة العفاء في هذا العالم كله . ولم أكد أنطق بهذه الكلمات حتى وقف المأذون والفقيه وعمى الحاج على الديب وصاحوا : « هذا هو علم آخر الزمان . لم يبق إلا أن نسمع من فوق منابر الوعظ الديني الكلام على الفسوان والحب وماذا جرى من خطب الشيخ البولاق والشيخ السقا التي تذكرنا بالموت ونحبب إلينا الفقر ؟ - أخذ أصحابي يدافعون عني ، وقامت معركة بين الطرفين تفاذفوا فيها

أحديتهم وتقاذفوا معها جفاء القول . فهبطت من فوق المنبر لأصلح بين خصمي وأنصاري ، معتذراً لأولئك شاكرأ لهؤلاء . ولما هدأت ثائرتهم ، وأخذوا مجالسهم مرددين الصباح المستون : إلى صائم ! إلى صائم ! عدت إلى موقعي وصرفت الحديث عن هذا الحب الذي يهيج العداوة والشحناء . ويعود الكاتب إلى موضوع الطلاق في مقالات « السفور » فينعي على المسلمين سهولة تفشيه ، فيقول : « لاحظت أن الناس في الريف إذا شاعوا أن يجعلوا الحديث صيغة علمية لم يجدوا بين أيديهم إلا مسائل الطلاق يتذكرونها ويتناقشون فيها ويعلمون التفقه فيها من أشرف أبواب العلم . وكثيراً ما يسألون عن صور غريبة مشكلة تحير الألباب . هذا التفنن في العبث بالمعصم جاء لقومنا من سهولة الطلاق إلى حد مفرط . حل عقدة النكاح حين عندنا هواناً بصيره رهناً بلفظة تقال في مزاح أو غضب من غير قصد . وتجعله نوعاً من التمرين العقل يتلهى الفقراء بتنويع وجوهه وتشعب صورته . وكان هذا كان مغرباً على اللعب به في سرهم وفي حياتهم » (٢٦٢) .

(د) أفندية وشيوخ : ويلاحظ الكاتب الجفوة الموجودة بين العنصرين المكونين للطبقة العلمية في مصر ، يعني طلاب المعاهد الدينية وطلاب المدارس النظامية « إذ ينظر كل فريق إلى صاحبه نظرة سخط لا تغضى عن عيب ولا ترى حسناً » . وهو يستشف برحابة فكره وسعة أفقه ، ما ينجم عن ذلك من إشاعة الفقرة بين أبناء الأمة الواحدة ، وهم أحوج ما يكونون إلى الوحدة واجتماع الكلمة ، في مواجهة الأجني الغاصب ، ويقول : إن في انقسام المعلمين في مصر إلى أفندية وشيوخ « هاء عضالا يصل شره إلى نهضتنا العلمية نفسها » ويقول : « ولو أمكن اعتبار الأزهرين رجال كنيسة إسلامية ، فوقف دورهم في الحياة الاجتماعية عند حدود المظاهر الدينية ، وأمكن اعتبار المدرسين علماء الدنيا ، حتى لا يدخلوا في الشؤون

الدليّة بيد ولا برجل ، لو أمكن هذا كان الخطب
ولما كان لتنافر هؤلاء إلا أثر طبعي في حال الأمة ؛
لكن أبناء المدارس يأبون إلا أن يحملوا مع راية العلم
الديني لواء الدين ليكونوا زعماء الدنيا والآخرة . .
أما رجال المعاهد الدينية فهم أيضاً لا يقنعون بأن يكونوا
حملة القرآن ورواة السنن ، بل يريدون أن يكونوا هم
العلماء من غير قيد ولا حد . وكذلك تصدم حركتنا
الفكرية الناشئة بهذا التشويش الغريب (٩١) .

(هـ) إني صائم ! إني صائم ! : وفي المذكرات
وغيرها من فصول الكتاب إفاضة في الحديث عن
الأخلاق المتفشية بين المسلمين في رمضان ، وما يحوط
هذا الشهر الكريم من منازعات ومشاحنات وسباب
غالباً ما يرجعونها إلى ضيق النفس من الصيام . ولم يخطر
ببالهم أن الصوم إنما هو قمع الصائم نفسه عن الرذائل ،
كما هو منع الجسم عن الطعام والشراب . فتحت عنوان :
« غرة رمضان سنة ١٣٢٤ هـ » كتب الفزاري : « هذا
أول يوم في شهر الصوم . ولم تسفر تبشير الصباح حتى
بدت في الناس حركة غير عادية . فالوجه كلها عابسة
مظلمة ، والألسنة سريعة إلى السباب والطلاق سرعة
الأيدي إلى الضرب والملاكمة . ولقد جرى لي من
الحوادث ما يكفي سرده لتمثيل أيام الصيام تمثيلاً
صحيحاً » ثم يقول : « بعد ذلك قصدت الدار فراراً
من الحامع ومخاصنها . وما كدت أتخطى عتبة المحوش
حتى رأيت عملاً يفاضب زوجه ، وآية غضبه أن
يرى المتاع من الشباك صارخاً بين هدير الغيظ : إني
صائم . وقد كادت تصيبني قلة في أم رأسي فتقتلني .
هنالك أحسست بأن المصيبة عامة في الناس ، وأشفقت
أن تصل العذوى التي وجدت بوادرها خرجاً في
الصدر ، فأويت إلى حجرتي وأشعلت سيجارة . دخلت
والدني فجأة ، ولما أبصرتنى ملحناً والشمس في كبد
السما ضربت صدرها مذعورة وصاحت : أجنزت
يا حسان ؟ فأقنعته بحالي ومقالى أنني كنت ناسياً

فذكرت . ولما خرجت قلت في نفسي : لئن كان
يرضى الله هذا الصيام الشغوب الغوب ، فلن ينضبه
هذا الفطر السلمي ، وتناولت سيجارتي (١٠٣) .
ويعاود الفيلسوف الكتابة عن الصيام في مقالات
« السياسة » التي كان يكتبها بعنوان « مذكرات مقيم » ،
فيعطينا صورة عما لشهر رمضان من أثر في حياة الناس .
فيقول : « الناس هذا الشهر أقسام ثلاثة : قسم
صائمون ، ومنهم مفطرون ، ومنهم من يظهر بمظهر
الصيام وهو لا يصوم . أما المفطرون فتشم رائحة اللحان
من أفواههم وأيديهم وتلمح في شفاههم لمعة لم يذهبها
نضوب الريق . أما الآخرون فيقطبون جباهاً ليس في
أساريرها تقطيب ، ويكثرون من حديث الشعب والهزل
وكل مظهر من مظاهر أجسامهم الرابية يشهد عليهم .
والسابقون السابقون نجد في أعينهم احمراراً ، وفي
نظراتهم ازوراراً ، وفي مناخرهم اتساعاً ، وفي أرنبة
أنوفهم ارتفاعاً ، وفي أفواههم تقبضاً وجفافاً . وفي
صحتهم طياً والتفافاً . في مسامعهم طنين . فإذا حدثهم
مالت إليك وهم لا يعون . في جسامهم وهن يجعل
مشيم ديبياً ، وفي أعصابهم توتر يدع غضبهم قريباً »
(٤٧٣) .

(و) يا رحمتاه للمجاورين ! : ويعبر صاحب
المذكرات عما أحسه من سامة للطريقة التقليدية في
الدروس الأزهرية فيقول على لسان الشيخ حسان :
« أصبحت لا أجداً أحضره من دروس الأزهر طعماً
ولا أشعر بفائدة في تكوين ملكة ولا نهديب ذوق لهذه
الأمحاث المهدبة التي أفنى فيها حياتي جاهداً . أنا أستبقي
من نومي قبل أن تشرق الشمس ، فما أزال أنتقل من
حلقه أستاذ إلى مشاركة رفيق في مطالعة على انفراد
بالدروس حتى آوى إلى مخدعي قبيل منتصف الليل فآثر
القوة متبته عصب الدماغ محتاجاً إلى النوم ، غير واجد
إليه سبيلاً . وليس لي من سلوة في ثنانيا هذا العناء
المتتابع ، لا من لذة العمل في نفسه ولا من ثمرته . ثم إن

في أعماق نفسي قلقاً ينزع بي إلى أمانى لا موضع لتحقيقها من هذا الوسط « (١١١) . ثم يصور ، في أسلوب أدنى طريف وسخرية رفيعة ، عادات الأساتذة والمشايع في حلقات المدرس وصلاتهم بطلاب العلم وترغيبهم للمصطلحات المحفوظة دون نقد أو تمحيص ، فيقول : « ذهبت عصر اليوم إلى جامع الحسين ، وجلست قريباً من كرسي المدرس الذي أقبل محاطاً بطائفة من الطلبة ، منهم من يحمل نعليه ، ومنهم من يحمل المحفظة ، وآخرون يسرون في عرض الموكب تكبيلاً للأشبه . كان الأستاذ لأبساً قسطاناً أصفر لونه ، فيه خطوط سوداء ، ويحيط ب صدره الضيق نطاق من حرير أزرق واضح الزرقة مطرزاً بأعلام مخضرة ، من فوق ذلك جبة تضرب إلى لون الدم ، ويرتدى بدفة من صوف برتقالي لامع . . . جلس (الشيخ) في كرسيه ، ولبس نظارته ، ثم أخرج ملزمة المنار ، وقرأ عبارة المتن : أحمد الله أولاً وثانياً . كانت الساعة ٩ عري ، فما برح العالم التحرير يقتل هذه الجملة المسكين بحداً وتدقيقاً حتى أذن مؤذن المغرب . ولما أضجرنا بإطالته على غير طائل في تطريق الاحتمالات وتوجيه الاعتراضات ، قلت : يا سيدنا الشيخ : ألا يجوز أن يكون كل مراد المصنف هو التلويح إلى البيت المشهور :

لك الحمد أنا ما نحب فلا نرى

ونبصر ما لا نشهى فلك الحمد

لوى الشيخ عنقه ، ووجم مفكراً ، ثم أجاب : هذا الاحتمال غير وجيه ، لأن الحمد في المتن مطلق وهو في الشعر مقيد . ثم مضى في ما كان فيه . ولم يكده يفرغ من الدرس حتى تراحم عليه الطلاب يقبلون يده كما تراحموا عليها بمسونها بشفاهم في مفتتح الدرس « ثم يعلق الكاتب على ذلك المشهد بتقديرين وإن كان لا دعاً فيقول : « يا رحمته للمجاورين ! لا يفتأون يقبلون الأيدي التي لا هي أيدي النساء الناعمة ، فتعجبني

فيها نعمة الله على الناس بالجمال والحب ، ولا هي مرتجاة لخير فتكرم لخيرها ومعروفها . وكم في تلك السيئة من مضار ! وإن أولئك الذين يمدون أيديهم طويلة إلى الأفواه لينثرون جراثيم الأمراض ، ويبدون معها بذور الذلة في أنفس طيبة ساذجة « (١١٣) .

(ز) مشاعر وطنية : ويعبر الكاتب عن مشاعره الوطنية الخالصة في تعليقه على التصرف الغاشم ، تصرف « مأمور المركز » ومساعد النيابة إبان التحقيق في وفاة طواب محترقاً ، فيقول : « ويا ليت حكامنا يدركون أنما هم حراس على القانون الموجود للكرامة الناس لا لهوانهم ! ولينتنا نحرص على عزتنا ، فلا نرضى بوجه أن تداس أطرافها . ويا ليت كل أب في مصر يلقي طفله في المهدي قول المتنبي :

واحتمال الأذى وروية جانبـ

ـ غداة تضوى به الأجسام

ذل من يغط الدليل بعيش

رب عيش أخف منه الحام

ويكتب أستاذنا عما شاهدته من مظاهر الوطنية عند الفرنسيين إبان الحرب العالمية الأولى ، فيقول : « أشهد لقد سمعت التوقسان يدق في جوف هذه الجبال مؤذناً بالتجنيد العام ، فبطر إليه الناس زرافات ووحداناً . وما هي إلا ساعة حتى ينقلب هؤلاء الفلاحون الوادعون جنوداً كل منهم أن يقتلوا أو يقتلوا . وأشهد لقد رأيت صاحباً يقعد به المرض عن السير إلى الحرب لا يلمح الذاهبين إلى القتال إلا بكى . ورأيت مريضاً يوصيه الطبيب أن لا يترك فراشه وإلا عرض حياته للخطر ، يسير مع السائرين غير مبال بصحته ولا برجاء حبلته الشابة الجميلة الموحدة التي قالت لي : لقد أعلم ما بهد حياته حتى من غير حرب ، ولكنني لم أسرف في الإلحاح عليه عرفاناً لشرف العاطفة التي تجيش بها نفسه . وكما رأيت من مظاهر الوطنية في

« هذه البلاد بين الرجال والنساء والأطفال ، حتى لقد خيل لى أن السماء والأرض وكل ناطق وكل صامت يتلفق حمية وحاسة ، وحتى وجدتنى فى نشوة تحبب لى أنا أيضاً أن أموت فى ظلال السيوف » (١١٩) .
ويقول : « أنا من أولئك الذين يكرهون الحروب ويريدون للبشر رقباً منتظماً فى ظل السلام والحرية . وآلم شئ لقلبي أن يفترس الإنسان الإنسان كما تصنع الوحوش فى البيداء . غير أنى أنظر اليوم لى العاطفة الحزبية فى جهتها الشعرية ، فأحس بجبالها وجلالها ... »
« مشهد أليم وعيشة ضنكى فى بلاد الابتهاج والنعمة . كل ذلك صحيح ، ولكن روحاً كريمة ترفرف بأجنحة من نور فوق تلك المصائب والآلام السوداء . تلك هى عاطفة الوطنية التى تعزى الثاكلات والواقفات على باب الشكل ، وتملأ صدور الزاهبين لى ساحة الحرب الزبون أرحمة وطرباً . بارك الله فى الوطنية ، وحيا كل مجاهد فى سبيل الوطن » (١٢١) .

وتعزلج فى نفس الفيلسوف الأديب مشاعر الوطنية الصادقة إذ يتقد العصية الدينية التى تفرق بين أبناء مصر ، فيقول : « وبالجملة فإن هذا الربف جميل كله ، وليس فيه موضع للثم إلا فى شيئين : أما أحدهما فهو أنك تحتاج لى تعرف دين الناس من قبل أن تبدأهم التحية : ذلك بأنك إذا قلت للمسلم : نهارك سعيد ، لم يرض . وإن قلت للمسيحى : السلام عليكم ، غضب ... ولأنه لشنيع عندى أن يختلف هذا البلد حتى فى كلمة التحية ! » (١٨٤) .

وفى سبيل الوطن كتب الفيلسوف دفاعاً عن الحرية ، وبياناً لأثر الإيمان بها فى نهضة الأمة ، فقال : « على أننا نحب أن يشيع فى الناس الشعور بحريتهم واختيارهم : لأن هذا الشعور ينشئ النشاط البشرى ويدفعه فى سبيل العمل وهو يكبر فى المرء ثقته بنفسه ويجعل آماله عالية . وهذه الحرية المقلمة هى الأساس الثابت لحرينا المدنية والسياسية ، فإن من الواجب أن

يكون لنا إرادة لى نطالب باحترام لإرادتنا » (١٣٣) .
وقال أيضاً : « لئن أدعو : لى الإيمان بالحرية ، مقتنعاً بأن هذا الإيمان خير كله ، ولو أثبتت جميع البراهين الفلسفية أن نظرية الاختيار الإنسانى غير صحيحة . كثيراً ما تسعد الأمم بقوة يقينها فى معتقدات شعرية حظ الأمانى فيها أكثر من حظ الحقيقة الثابتة ، بل لو شئت لقلت إنه لا بد للأمم فى نهضتها من عقائد حماسية تحرك عاطفة الكبر وأرحمة الطموح لى الأمد الأبعد ، وتخرج شعور الجماهير بين آن وأن عن حد الرزاة العلمية الفاترة . كذلك كان يعتقد العرب أن أمهم خير أمة أخرجت للناس . ويشهد الإنجليزى أن الأرض لم تقل حيواناً ناطقاً أشرف من قومه السكسونيين : تلك معتقدات لا يؤيدها البرهان ، ولكنها على ذلك مكنت لبنى يعرب بن قحطان فى الأرض ، وهى اليوم تجعل لسكان الجزائر البريطانية العلبة والبطش فى جوانب المعمورة . وما أشد حاجتنا نحن أبناء مصر لى الإيمان بأن لنا إرادة ، وأنا خلقنا أحراراً » (١٣٤) .

(ح) الأخلاق الإيجابية : وكذلك دعوة الفيلسوف لى تربية وطنية جديدة ، يكون النظام فيها مطلباً من مطالب الإصلاح فى مصر : « ومن حق المعنيين بنهضة هذه البلاد أن يعملوا على تقوية وجودها بجعل النظام ملكة فى أبنائها تظهر آثاره فى الحياة الخاصة والعامة . وإن كل سعى فى تفهيمنا معنى النظام وإشاعة الذوق النظامى فينا هو خير سعى لإصلاح الأمة ، وأعظم بركة عليها ... ينبغي أن نشعر ببشاعة الاضطراب والتشوش وسوء أثرهما فى حياتنا ، وأن نفهم حال النظام ونذكر أنه سر القوة ، وبذلك نتكلف سيرة النظاميين رغبة وشوقاً حتى نعتادها » (٢٢٤) .

وهو يحث قومه على أن يتخلقوا بأخلاق إيجابية ، أخلاق المهمة والإقدام والطموح ، وأن ينفضوا عنهم غبار السلبية المتمثلة فى الفتور والذلة والاستكانة ، والحياء ، فيقول : « فى الأمم القوية يمتدح الناس

بالشجاعة والكرم والوفاء وبعد المهمة . وفي الأمم
الضعيفة يمتدحون بالحياء والتواضع والحلم والثاني
وكثرة الصمت والقناعة والصبر . وأشيع الرذائل في
الأمم القوية الكبر والتهور والغضب والطمع والغرور
والبهج وما مائلها . وتشيع في الأمم الضعيفة رذائل
الجبن والذل وضعف المهمة . والناظر في أخلاقنا يكاد
يجد كل فضائلنا ورذائلنا من الأنواع السلبية التي تعتمد
اللين والضعف » (٢٦٧) . ويقول : « ولقومنا ولع
خاص بفضيلة الحياء . حتى ليكاد يكون كل عملنا في
تربية أولادنا هو أن نجعلهم مستحين : . . ينشأ ناشئنا
حيياً في الدار . ويذهب بالحياء إلى المدرسة . ثم يخرج
إلى معترك العيش حياً . فلا يزال بهاب الحياة حتى
يأتيه الموت وهو أشد له تهيئاً . . . أنها المربون !
لا تضعفوا من قوة الشباب بعوامل التهييب والحجل .
علموا أولادنا كثيراً من الشجاعة وقليلاً من الحياء »
(٢٦٥) ثم يقول : « يا قومنا ! لا تسرفوا في التواضع
فلما إلى غير التواضع أحوج » ثم يبين أن سبب خمولنا
هو إهمال أجسامنا وأرواحنا لا مناخ بلادنا : فيقول :
« شر رذائلنا الخمول : وهو علة ضعفنا في كل وجه
من وجوه الرقي : وذلك بأن المدنية ثمرة النشاط
الإنساني . وكلما كبر ما ينفقه الناس من مجهودهم في
سبيل الحياة كانت حياتهم عظيمة ومدنيتهم راقية . . .
يقول قائلون إن مناخ هذا الوداد يقضي على أهله
برخاوة العزيمه وضعف النشاط ، لأنه حار يعجز
القوى الإنسانية أن تحتمل شدته عناء النشاط في العمل .
ولو صح هذا القول لكان من المقدور على كل البلاد
التي ليست بذات جو بارد أن تعيش منحة محدوداً
نصيبها في المدنية كما حدد نصيبها من النشاط . والواقع
يكذب هذا . فقد عرف التاريخ مدنيت جلييلة للبلاد
التي من قبل أن يعرف مدينة في غيرها من البلاد .
كان للجو أثر في قوة الإنسان ونشاطه فقد يستطيع
الإنسان أن يغالب عدوان الطبيعة فيطفئ جمرتها ويصير

نارها برداً عليه وسلاماً . وكتم شفت المدنيت في
الصحارى أنهاراً وأنبئت فاجتات ، وجعلت شمسها
ظلاً ظليلاً . ليس خولنا من عمل الجو . وما يكون
لأحد أن يظن أنه من لوازم بلادنا ولا قومنا ، فإن
أرضنا صالحة لأن تكون مهد نشاط مثمر كما كانت
كذلك لأول عهد الإنسانية بالعمل المثمر . وشعبنا
لا يزال في عروقه دم أبنائنا الأولين الذين شيدوا
بعضهم الكبرية مدنيت خالدة المجد والأثر . عارض
مرض ذلك الخمول الذي يعلق بأجسامنا من أثر
الإخلال بحسن التعهد لما يصلح البنية ويحفظ عليها
صحتها وينمي لها قوتها ، ويعلق بأرواحنا من أثر
الإهمال لما نحيا به الأرواح وهو الأمل » (٣٧٤) .

وبدافع من شعوره الوطني السليم ناصر الكاتب
قفية المرأة المصرية ودعا إلى استكمال تحررها :
« نبتج لكل مظهر من مظاهر الرقي في حال المرأة
المصرية : ونرجو النجاح لكل سعي في سبيل تحرير
المرأة ، وتبسم لنا وجوه الأمل كلما وجدنا في فسائنا
حركة حياة شعوراً بالحاجة إلى العمل لخير أمتنا المحتاجة
إلى الأيدي العاملة من النساء والرجال . . . نرجو أن
نرى غداً في دار البر بدرب الجاهيز نساء ورجالا
يقومون جميعاً على من تعولم وتربهم الجمعية الخيرية
الإسلامية ، فتتفع مصر بشجرة المجهود المشترك من
أبنائها وبناتها في وجه من وجوه الخير تمهيداً للاستشارك
العام بين النساء والرجال في كل وجه من وجوه
الإصلاح والرقي » (٣٣٢) .

(ط) فلتخضع الأصوات ولتقل مصر كلمتها :
ولم يكف الكاتب عن المطالبة بالتعليم الإجباري حتى
لا تظل عمالاً على الغرب في العلم والمعرفة . وهو
يطلب بأن يمنح التعليم كفاية من ميزانية الدولة :
« كنا نطالب بالتعليم الإجباري لتحمل الأمة طوعاً
أو كرهاً على أن تتعلم . لأن الأمة نهضت من نفسها
لتحصيل العلم نهضة مباركة ، وبقي أن يجد الظامئون

إلى ورد العرفان سبيلا . . . نريد أن يوجد في بلدنا من المدارس ما يكفى لكل طالب يريد أن يتعلم وأن يمنع التعليم كفاية من ميزانيتنا ولو تعطل كثير من مشاريع الإصلاح في مرافق الحياة . إن العلم يغني الأمة الفقيرة ، ولكن الفن لا ينفع الأمة الجاهلة (٣٢٣) . وهو يعبر سنة ١٩٢٦ عن اغتباطه إذ يسمع صوت مصر ممثلاً في المؤتمر الوطني . فيقول : « أما المؤتمر الوطني ، مؤتمر الهيئات والأحزاب والنقابات . فهو مظهر من المظاهر التي تعرب بها الأمم عن إرادتها . في ساعات التاريخ العصبية . هو الشعب يريد أن يهتف بما في نفسه . وإذا صاح الشعب في الأرض ردد القدر صيحه في السماء . هي مصر تريد أن تقول كلمتها . فلتخضع الأصوات . ولتقل مصر » (٤٦٦) .

ومن أجل الإصلاح الاجتماعي كتب منها إلى خطر البطالة على النظام العام في الأمة . فبعد أن ذكر أن الجرائد روت أن رجلاً في القاهرة حاول الانتحار لأنه لم يجد عملاً : عقب بقوله : « هذا هو الخطر الداهم . ينبغي أن يفتن له من يديهم تدبير شؤوننا الاقتصادية . فإن العاطل اليائس قد يدفعه بأسه إلى ما هو أشد نكايه بالجماعة وأشأم أثراً من الانتحار . وإذا كان تعقب الدعاة إلى الشيوعية هم الحكومة الآن . فإن ترك مجال في نظام حياتنا لباس المرء من وجود عمل بقوته . شر من دعاة الشيوعية وأسرأ عجب » (٤٦٧) . ونادى بالمساواة والعدالة بين أفراد المجتمع . برغم التباين الذي وضعت الطبيعة فهم : « وإذا كانت الطبيعة قد فضلت بعض الناس على بعض تفضيلاً قد لا يكون في مقدور البشر تعديله ، فإن الأمية العليا للمصلحين هي أن يجدوا جماعات الناس خلواً من التمايز المصنوع لتتحقق جهد المستطاع معنى التساوي بين الأفراد الذي هو فضيلة العدل » (١٦٤) (ويقول : « وما نحن ممن يسر بخلق مميزات صناعية جديدة يفضل بها بعض الناس على بعض

فلنا في حرج من المميزات القديمة التي تقف في وجه ما نريده للعالم من المساواة والإخاء والحرية » (٣٣٣) (ظ) أديب فنان : يبدو الشيخ مصطفى عبد الرازق . في المقالات التي نحن بصدد تحليلها . أديباً مرهف الحساسية : مشغولاً بالجمال ، متعقياً لكل ما ينم عن الذوق والفن . يصف حفلة بدار الأوبرا المصرية سنة ١٩١٧ . فلا يقوته أن يقيد خواطره عن مثل هذه الحفلات في أوروبا : ويعقب بقوله : « أما نحن فقلنا تسنح فرصة تمكثنا من نعرف جهد الجمال في قومنا . وما نلمح الجمال والزينة إلا خلساً في الطرقات وقد كثرت السيارات في هذه الأيام وأصبح الحسن يمر بنا مسرعاً لا تلحقه العيون » (٣٤٤) . ونراه يصف الشباب ، في لهوه وعبه وجنونه : « يا أيها الشباب ! إن في نفوسنا أمانى وأحلاماً . وعندنا بقية من الأمل هي كل ما في العيش من لذة . فإن كان هذا آخر العهد بالجنون الحلو والخيال الجميل : فيا يؤس العيش من غير جنون ولا خيال » (٢١٨) . ويعبر عما يستشعره من خلو أعيادنا من أسباب المرح والابتهاج فيقول : « ليست لنا أعياد وطنية تكون متنفساً للنشاط العواطف . وليست عندنا مواسم خلاعة وهو نجعل في حياتنا الكلية سلوة وعزاء . لذلك تمر بنا الأعياد متشابهة لا تختلف مظاهرها ولا تهز النفس بهجتها . . . إن هذه الأنفس البشرية ضحيمة ينبغي أن تقاد برفق ، إنها إذا لم تجد للهو متنفذاً اتخذت جد الحياة لهواً » (١٥٢) .

وهو يصف باريس في رحلته إليها سنة ١٩٢٤ ، فيتحدث عنها حديث أديب فنان : « يروى أن عالماً كبيراً من علمائنا - غير الأزهرين بالضرورة - كان قد غاب عن باريس زمناً طويلاً في مصر . فلما عاد إلى ملكة المدائن ، لم يتألك أن ارتعى على أرضها . وجعل يعفر وجهه في تراب الحرية . وإن كانت حرية باريس لا يلحقها غبار . . . ثم يتبع ذلك بقوله :

« لست من هذا النوع من الغرام . بيد أني أحب باريس حياً جما . . . ليست باريس من صنع شعب من الشعوب ولا عمل عصر من العصور ، ولكنها جماع ما استصفاه الدهر من نفائس المدينيات البائدة وما تمخض عنه ذوق البشر وعلمهم من آيات الفن والعلم والجمال . باريس جنة فيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين ، فيه الأرواح غذاء وللأبدان غذاء ، وفيها لكل داء في الحياة دواء . فيها كل ما ينزع إليه ابن آدم من جلد ولهو ونشوة وصحو ولذة وطرب وعلم وأدب ، وحرية في دأثره النظام لا تحدها حدود ولا تقيدتها قيود . باريس عاصمة الدنيا ، ولو أن للآخررة عاصمة لكانت باريس ، (٣٩٩) . ثم يصف حديقة اللوكسمبور ، ويقف وقفة فنية عند بركتها المشهورة « ذات النافورة » ويقول : « ختمت زيارة الحى اللاتينية بحديقة ليكسمبور ، وهي روضة ذلك الحى فيها جلاله وعليها طالع . . . ثم تخرج إلى ساحة تبسم الأنوار فيها والزهر ، وتنحدر على درج إلى البركة ذات النافورة ، مرتع الأطفال اللاعبين بمراكبهم الصغيرة في أمواها ، ومن حولها ذلك » مفرقة لمن ليسوا أطفالاً . لاحت في بعض النواحي فتاة بيدها خطاب تقرأه ، فيشرق وجهها بالسرور وتبتسم وتلقاها فتاة تكتب في صحيفة ، وتتلو ما تكتبه فتتحدث عبراتها . وكم يأوى إلى تلك البركة من باك وميتسم ! ليس ماء ذلك الذى يجرى في بركة ليكسمبور ولكنه ذوب ابتسامات ودموع ! رويدكم أيها الأطفال العابثون بذلك الماء ! » (٤٠١) .

٤ - إشعاعات

قلنا إن مقالات مصطفى عبد الرزاق ، المجموعة في سفر آثاره ، خير معبر عن شخصيته وآرائه . ونقول الآن إن شخصية أستاذنا كانت من طراز فريد لا يتكرر ، وما نحسبنا نكون مبرفين إذا قلنا إنه من الأقداد الذين لا يستطيع المرء إذا عرفهم أن يتركهم

كما كان قبل أن يعرفهم . وإن حياته في الجامعة وخارج الجامعة أقرب إلى أن تكون « رسالة وجود » كما قال بعض المحدثين عن الفيلسوف « مازاريك » . ولا جرم كان مصطفى عبد الرزاق « صاحب رسالة من أجل الرسائل » ، وهي رسالة التوفيق بين القديم والجديد ، وبين الشرق والغرب . وقد أعد لها إعداداً قل أن يعد مثله رجل آخر ، واستطاع أن يحسن أداءها بحكمته وذوقه وتسامحه (١) .

ولقد ذكر الفارابي في بعض كتبه أن الذى سبيله أن يشرع في النظر الفلسفى « ينبغي أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية ، وهى أن يكون جيد الفهم والتصور ، ثم أن يكون محباً بالطبع للصدق وأهله والعدل وأهله ، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه ، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب ، تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار وما جانتس ذلك ، وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس ، وأن يكون ورعاً ، سهل الانقياد للخير والعدل ، عسير الانقياد للشر والجور ، وأن يكون قوى العزيمة على الصواب . . . وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها متمسكاً بالأفعال الفاضلة التى فى ملته ، غير غل بكلها أو بمعظمها » .

وليس من الإسراف أن نقرر أن هذه الصفات النادرة التى جعلها « المعلم الثانى » صفات للفيلسوف الكامل ، قد تحققت فى أجلى صورها عند أستاذنا مصطفى عبد الرزاق . وإذا الشيخ محمد عبده قد استحق أن يكرمه تلاميذه ومريدوه ، فوصفوه بصفة « الأستاذ الإمام » فقد استحق مصطفى عبد الرزاق من جميع من عرفوه أن يلقبوه باللقب الذى ارتضاه

(١) من كلمة لهكتور إبراهيم مذكور فى الاحتفال بالذكرى السابعة لوفاته الشيخ مصطفى عبد الرزاق (الأهرام ٢٣-٢-١٩٥٤)

الفارابي ، وهو « الفيلسوف الكامل » ، واستحق أن
نضيف إليه ، بعد الاطلاع على « آثاره » وتأملها ،
لقباً جديداً هو لقب « الناثر الجواني والأديب الفنان » .
ستترك فلسفة مصطفى عبد الرازق آثاراً مختلفة
جداً ، وذلك شأن كل فلسفة تتجه إلى العقل كما تخاطب
الشعور ، وتناصر العلم كما تقدر الدين . وقد تبدو
صورة هذه الفلسفة غير واضحة المعالم أحياناً ، ولكنها
فلسفة قد صبغت من عبير الحياة ونسباتها . وهذه
النسبات تأتي من فوق ، واتجاهها يبين صريح بحسب
أصحاب القلوب .

صحيح أن هذه الفلسفة قد تلقت بعض نفحاتها من
التصوف الإسلامي ومن خطرات الأفغانى ومحمد عبده

على الخصوص . ولكن يبدو لنا مع ذلك أن الروح
المبتوثة فيها روح جديدة . ومن يدري ؟ فلعل المستقبل
يقول لأبنائنا أن المثل الأعلى الذى ينشده أستاذنا فى
حياته قد سبق مثلنا الراحته بأشواط بعيدة .

لقد خفت صوت مصطفى عبد الرازق منذ سنين .
وقد يرى البعض فى آرائه صدى لماض بعيد قد انقضى .
ولكننى ما زلت أسمع صوت أستاذنا الشيخ كما أسمع
فى حلم جميل ، وهو يردد أنشودة الأمل والتفاؤل ،
وما زلت أراه يتطلع ببصره إلى مستقبل للإنسانية أسعد
من حاضرها .

هذه رسالة مصطفى عبد الرازق : وهى رسالة
حب وإحسان وسلام .



روبينسون كروزو دانيال ديفو

بسم الله

الدكتورة أنجيل بطرس سحمان

من التراث الإنساني فحسب ولكنها ذات أهمية خاصة في تاريخ الأدب أيضاً ، فهي تعد بحق أول عمل قصصي روائي . كتبها دانيال ديفو في أواخر الحقبة الثانية من القرن الثامن عشر فكانت فاتحة لذلك النشاط الروائي الذي ازدهر في إنجلترا في النصف الأول من ذلك القرن على يد صمويل ريتشاردسون وهنري فيلدنج ولورنس ستيرن وتوبياس سموليت ، واكتمل نموه في القرن التاسع عشر وانتقل من إنجلترا إلى فرنسا وروسيا اللتين بزتا لإنجلترا في هذا المضمار .

ولم يكن دانيال ديفو يدرك تماماً أهمية العمل الذي قام به وما أظنه كان يرحب بمولد هذا الفن الجديد — فن الرواية — على يديه . فقد قدم عمله للقارئ مدعياً أنه سجل لأحداث حقيقية وقعت فعلاً ولا دخل للخيال فيها . لذا فقد عمل بكل وسيلة لإيهام القارئ بصحة ادعائه ، فأضفى على أحداث قصته الخيالية جواً من الصديق والواقعية ، فوضع بذلك حجر الأساس في حرفة هذا الفن الجديد .

ونحن عندما نتحدث عن فن الرواية إنما نعني الرواية كما نعرفها اليوم ونفترق بينها وبين القصص الرومانسية أو قصص البطولة والحب التي كانت تصور

لعل أول ما يخطر لنا عند ذكر «روبينسون كروزو» هو تلك الساعات الجميلة التي قضاها معظمنا أيام الطفولة في قراءة هذا الكتاب الممتع ، متعلقين بالبطل ، متبعين لمغامراته ، مشدودين إليه وهو يجوب أطراف جزيرته النائية باحثاً عن الطعام ، مستكشفاً معالم عالمه الجديد ، أو وهو يقدح زناد فكره ليجد طريقة يصنع بها آنية يحتفظ بها بغذائه . أو وهو يقاتل عدداً من آكلي لحوم البشر لينفذ الفصحية المسكينة التي كادت أن تصبح طعاماً لبعض أفراد جنسها ، مبتشئين لوحده حيناً ، فرحين بانتصاره حيناً آخر ، وأخيراً مهللين لنجاته وعودته سالماً لبلاده .

ولعل هذا الخاطر الجميل قد ينسينا ولو لبرهة قصيرة أن «روبينسون كروزو» وإن قرئت أول ما تقرأ عادة في سنوات الطفولة إلا أنها ، مثلها في ذلك مثل كثير من روائع الأدب العالمي «كرحلات جاليفر» ، و«دون كويكشوت» مثلاً ، لم تكتب أصلاً للأطفال . فسرعان ما نذكر عودتنا إلى هذه القصة فيما بعد الطفولة واستمعنا بها كعمل أدبي فريد ، وتناولنا لها بالقراءة الجادة والدراسة والتحليل . «روبينسون كروزو» ليست إحدى الروايات الخالدة التي راجت وأصبحت جزءاً

١٦٦٠ في سانت جايلز بلندن من أسرة مزارعين كانت قد انتقلت إلى لندن من مقاطعة نورثهامبتون . أما أبوه جيمس فو فكان جزائرياً في منطقة سانت جايلز وكان ينتمي إلى جماعة البروتستانت الذين لا يقعون الكنيسة الرسمية لانجلترا ويدعون Nonconformists أو Dissenters أي المخالفون أو المعارضون . وهم قوم يعملون إلى التطرف في الاهتمام بأمور الدين ويوصفون بالنطهرين .

أما ديفو نفسه فكان شخصية مثيرة غامضة . عمل بالتجارة والصحافة والجاسوسية والأدب وأخيراً استحق أن يلقب «بأبي الرواية» . ويختلف كتاب السيرة ومؤرخو الأدب فيما يختص ببعض تفاصيل حياته : لما اكتشفها أحياناً من الغموض والتناقض نتيجة لمزاويله بعض أنواع النشاط التي تدعو إلى السرية والحيلة . والمعروف أن والده أراد أن يصبح قساً فألحقه بكلية نيونجتون جرين الدينية ليحصل على التعليم اللازم لذلك ولكنه لم يتم دراسته وترك هذا المعهد بعد خمس سنوات دون أن يحصل على أية مؤهلات دراسية ، ولكنه حصل على كثير من المعلومات التي اعتمد عليها كثيراً فيما بعد . كما أجاد كتابة اللغة الإنجليزية التي أصبحت من أهم الأسس التي قام عليها نجاح كتاباته الصحفية والأدبية على حد سواء . ومما هو جدير بالذكر أن ديفو لم يتلق التعليم التقليدي الكلاسيكي ولكنه تلقى تعليمًا حديثاً بمعنى أنه درس اللغات الأوروبية الحديثة بدلاً من اللغات القديمة كما درس التاريخ والجغرافيا وعلم السياسة ، بدلاً من الميتافيزيقا والعلوم الشكائية .

ولم يصبح ديفو قساً ، بل اتجه نحو التجارة فعمل لدى صانع جوارب أولاً ثم استقل بتجارة خاصة به في عام ١٦٨٥ وراجت أعماله وقام برحلات تجارية متعددة إلى بعض أجزاء القارة الأوروبية مثل أسبانيا وألمانيا وهولندا .

عالمًا خياليًا قائمًا على الأعمال البطولية الخارقة التي يقوم بها الأبطال والأمراء . بل والآلة أحياناً ، ولا تمت إلى عالم الواقع بصلة . كما تفرق بينها وبين القصص «البيكارية» أو قصص «الشطار» التي تقوم أساساً على وصف مغامرات أحد هؤلاء «الشطار» أو الأبطال المتجولين ولا تهتم كثيراً بتصوير الحياة المعاصرة تصويراً واقعياً . ومن الواضح أن ديفو عندما قرر في مقدمة كتابه أنه يقدم مغامرات حقيقية وأنه يهدف من وراء ذلك إلى جانب إدخال السرور إلى قلب القارئ ، تلقينه درساً أخلاقياً ، إنما كان يرمي بذلك التفريق بين عمله وبين تلك الأعمال . وهكذا نجد ديفو ينحون نحواً جديداً في كتابة الأعمال القصصية ، ويتجه نحو الواقع ليقدم شخصيات من واقع الحياة وإن وجدوا أنفسهم في ظروف غريبة مثيرة . وكأنه يباعد بين عمله وبين تلك القصص الرومانسية التي كان يرى فيها الكثيرون من أبناء عصره عبثاً ومضيعة للوقت . وتما لا شك فيه أن هذا الاتجاه كان نتيجة لمزاجه الخاص ولروح العصر الذي عاش فيه . فن الواضح أن دانيال ديفو وبطل قصته إنما يمثلان أبناء تلك الطبقة المتوسطة التي كان لهموها في ذلك الوقت فضل كبير في جعل فن الرواية ممكناً .

وجدير بنا قبل أن ننقل إلى تحليل «روبينسون كروزو» ودراسة الصفات التي جعلت منها عملاً خالداً أن نتعرف أولاً على شخصية كاتبها وأن نشير باختصار إلى بعض العوامل التي هيأت الجو المناسب لمولده فن الرواية وازدهاره .

دانيال ديفو

كتب دانيال ديفو «روبينسون كروزو» وقد شارق الستين من عمره وبعد أن كان قد اكتسب خبرات وتجارب عديدة متنوعة . فقد كانت حياته حياة حافلة متعددة الجوانب . ولد ديفو (وكان اسمه الأصلي فو فغيره في أواسط حياته إلى ديفو) في عام

عاش ديفو في فترة مضطربة من تاريخ بلاده ، فترة سادها الصراع بين أنصار المذهب البروتستانتي ويشكلون الغالبية العظمى من أبناء البلاد وبين الملوك الكاثوليك الذين حكموا إنجلترا بعد عودة الملكية إثر انتهاء حكم كروموويل . لذا استهوت السياسة ، ولكونه من أتباع المذهب البروتستانتي فقد اشترك في ثورة مونموث (١٦٨٥) التي قادها دون مونموث ضد الملك جيمس الثاني الكاثوليكي ، وكان من حسن حظ أنه تمكن من الهرب عند فشل هذه الحركة . ولكنه عاد فاشترك في ثورة ١٦٨٨ أو الثورة المجيدة التي أطاحت بجيمس الثاني وأتت بوليم الثالث البروتستانتي إلى العرش .

وقد كان ديفو يكتب النشرات سرّاً للدفاع عن المذهب البروتستانتي ، أما بعد أن فاز أنصار هذا المذهب فلم يتوان في إعلان الولاء للملك الجديد عن طريق إعلاناته عن كتاباته بكل شجاعة وإقدام . وسرعان ما جذب الأنظار وعرف في أوساط البلاط ، وأصابته نشراته وخاصة ما كان منها للدعاية للملك الجديد - نجاحاً كبيراً . إلا أنه يبدو أن هذا النشاط كان على حساب تجارته ، إذ أفلس في عام ١٦٩٢ وعليه من الديون حوالي ١٧,٠٠٠ جنياً ، واضطر إلى الانتقال إلى بريستول حيث عاش في شبه عزلة تامة حتى أطلق عليه « سيد يوم الأحد » لأنه كان يختفي بقية أيام الأسبوع خوفاً من الدائنين . ولكنه مالئ أن استرد مكانته عن طريق كتابة النشرات . وفي عام ١٦٩٤ بدأت أنجح فترات حياته ، إذ عين محاسباً للجنة ضريبة الزجاج ثم أصبح مديراً لمصنع للأجر والبلاط ، وتحصلت أحواله المالية ، فسد ما عليه من ديون واشترى عربة وقارباً للزهوة . ولكن تجارته أفلس مرة أخرى بحيث بدا من الواضح أنه أكثر نجاحاً ككاتب منه كرجل أعمال . فبالرغم مما حققته كتاباته من أرباح إلا أن أحواله المالية استمرت في الارتفاع والميوط إلى آخر حياته . وما

يقال إنه قضى أواخر أيامه في السجن لعدم تمكنه من سداد بعض الديون .

ومن أهم النشرات التي كتبها في هذه الفترة « مقال عن المشروع » (١٦٩٧) وفيه تقدم بمقترحات كثيرة سابقة لعصره مثل التأمين الإجتماعي وتعليم المرأة ، ثم « الإنجليزى الأصيل » (١٧٠١) وفيه دافع عن الملك ضد أولئك الذين هاجموه لكونه أجنبياً عن البلاد . أما أقصر طريق مع المعارضين « للكنيسة الرسمية » (١٧٠٢) فكتبه للدفاع عن هذه الفئة الدينية ولكنه كتبه بلغة عنيفة ومشابهة للغة رجال الكنيسة الرسمية الذين ظنوه خطأ دفاعاً عنهم ولكنهم ما لبثوا أن اكتشفوا ما ينطوى عليه من سخرية بالغة فأمرؤا بحرقه ، وحكم على ديفو بغرامة مالية وبالسجن والوقوف في آلة التعذيب : pillory ثلاث مرات . ومما يقال أن الشعب وقف إلى جانبه في هذه المحنة وبدلاً من أن يقذفوه بالطاطم والبيض الفاسد كما كان متبعاً مع من يقف هذا الموقف ، إلا أنهم قدموا له الزهور وجعلوا منه بطلاً شعبياً محبوباً . وعلاوة على ذلك فقد كانت فترة وجوده في السجن فرصة للتعرف على كثير من المجرمين من لصوص ومزورين وقطاع للطريق الذين أمدته قصص حياتهم بالمادة الخام لبعض أعماله الروائية فيما بعد .

وفي أول نوفمبر ١٧٠٣ أطلق سراحه نتيجة لاتفاق سرى بينه وبين هارلى رئيس الوزراء في ذلك الوقت . وعمل ديفو تحريراً سرياً ومستشاراً للحكومة ، مقدماً خدماته ، كما نخلو لأعدائه أن يؤكّدوا ، لخزنى الأحرار والمحافظين على حد سواء .

ولعل أهم ما يعيننا من نشاط ديفو في هذه الفترة هو إصداره لجريدة « ريفيو » وهي دورية سياسية أدبية كانت تصدر مرتين في الأسبوع وكان ديفو يكتب معظم مادتها بنفسه ، وتعد أول جريدة هامة ناجحة في ذلك الوقت . ويتفق النقاد جميعاً على أن ديفو قد لعب دوراً هاماً في إرساء قواعد الصحافة الإنجليزية الحديثة

وأنه اكتشف معظم أدوائها فأصبح بذلك « أباً للصحافة » كما أصبح « أباً للرواية » . فقد جعل من اللغة الإنجليزية أداة سهلة طيبة لنقل الخبر ونشر الآراء وإقناع القارئ والتأثير عليه وذلك عن طريق استخدام أسلوب بسيط ، والتخلص من المحسنات اللفظية التي كانت تثقل أسلوب الكتابة . وهو بذلك لم يخدم الصحافة فحسب ولكنه أعد الطريق لمولد الرواية التي أصبح الأسلوب السهل المعبر الذي يعتمد على الدقة والصدق ركناً من أهم أركانها . هذا بالرغم مما يشبه به معاصروه من رواد المدرسة الكلاسيكية التقليدية من سوقية وجهل بأصول الكتابة وإهمال للجمال . كذلك فقد عمل من ناحية أخرى على توسيع قاعدة القراء من أبناء الطبقة المتوسطة الذين لم يتلقوا تعليماً كلاسيكياً بتقديمه نوعاً من الكتابة يمكنهم فهمه والاستمتاع به .

وهكذا نرى أن هذه الأعمال الصحفية والسياسية قد ساعدت في إعداد ديفو لعمله الأهم والأبقى وهو كتابة الأعمال الروائية التي خلدت اسمه . فقد علمته إلى جانب ذلك كيف يقنع قراءه بصحة حقائقه وأخباره كما أكسبته تلك القدرة على اختراع التفاصيل المكانية والزمانية (circumstantial) الدقيقة واستخدام ما وصف « بالكذب الذي يشبه الصدق » كما سرى بوضوح في « روبنسون كروزو » .

أعماله الروائية

أما هذه الأعمال الروائية فكتبها في الفترة الواقعة بين ١٧١٥ و ١٧٣١ بعد أن انتقل مع زوجته وأولاده إلى ستوك نيونجتون حيث قضى بقية أيام حياته .

وكانت « روبنسون كروزو » أول هذه الأعمال وأغراها نجاحها السريع فقد صدر منها أربع طبعات في مدى أربعة أشهر ، على كتابة جزء ثانٍ مكمل لها أسماه « مغامرات أخرى لروبينسون كروزو » لم يصب ،

على عادة مثل هذه الأجزاء المكتملة كثيراً من النجاح . ولكنه أتبعه فيما بعد بجزء ثالث أسماه « تأملات جديدة في حياة روبنسون كروزو » لم يكن حظها في ذلك خيراً من حظ سابقه . وتوالت بعد ذلك أعماله الروائية الأخرى التي حجب نجاح « روبنسون كروزو » كثيراً من قيمتها وأهميتها . إذ يستحق بعضها على الأقل من العناية والتقدير أكثر مما يناله فعلاً من ذلك . وأهم هذه الأعمال هي :

« حياة كابتن سنجلتون » ، « تاريخ حياة ومغامرات السيد دنكان كامبل » (١٧٢٠) ، « مول فلاندرز » . « تاريخ سنة الطاعون » (١٧٢٢) . « حياة الكولونيل جنك » (١٧٢٣) . « مذكرات فارس » و « روكسانا » (١٧٢٤) و « رحلة جديدة حول العالم » (١٧٢٥) ، « حياة كابتن جورج كارلتون » (١٧٢٨) .

وتعتبر الآن « مول فلاندرز » و « تاريخ سنة الطاعون » و « روكسانا » أهمها . ويذهب كثير من النقاد إلى أن « مول فلاندرز » إحدى روائع الأدب الإنجليزي الروائية على الإطلاق . وهي قصة امرأة ساقطة . دفعها ظروفها وقهرها إلى ارتكاب كثير من الآثام التي طالما تابت عنها ثم ما لبثت أن عادت إليها ثانية مدفوعة بدافع الفقر تارة وبدافع من طبيعتها العاطفية الدافئة العابثة المحبة للهو مرة أخرى . فقد ولدت في سجن ثم خدعت في مطلع شبابها وتنقلت بعد ذلك بين المحبين والأزواج وكذبت وسرقت وسجنت مرات وأخيراً تابت توبة نهائية ولزمت حياة الخلق والاستقامة قبل أن يدركها الموت . وقد تخيل لنا لأول وهلة أن قصتها لا تعدو قصة « مغامرة أنثى » على غرار قصص الأشرار البيكارية التي أشرنا إليها من قبل . ولكن الواقع غير ذلك ، فقد تمكن ديفو هنا من خلق شخصية إنسانية حية كاملة الاستدارة ، تشد انتباه القارئ وتبعث في نفسه السرور بالرغم من الظروف غير البطولية التي توجد بها والتي تخلو من الغرابة التي يعتمد عليها كتاب قصص المغامرات . فهو

لرغبة القراء الذين يلتمون في الغالبية العظمى إلى الطبقة المتوسطة في القراءة عن أنفسهم أو من يشبههم من الناس واهتمامه بالناحية الخلقية وإقناع القارئ المهم بهذه الناحية بأن القصة هدف خلقى .

روبنسون كروزو

والعنوان الكامل لهذا الكتاب هو « حياة ومغامرات روبنسون كروزو الغريبة المدهشة » . ويعتقد البعض أن ديفو قد اقتبس موضوع قصته عن قصة واقعية ، وقعت أحداثها لبحار اسكتلندي يدعى ألكسندر سيكليرك ذهب في عام ١٧٠٥ بصحبة الربان المعروف ولیم دامير في رحلة إلى البحار الجنوبية ، ولكنه اختلف مع هذا الربان فتركه هذا في جزيرة خالية من السكان هي جزيرة جوان فرناندز بالقرب من الشاطئ الغربي لأمريكا الجنوبية حيث بقي بمفرده حتى عام ١٧٠٩ عندما حملته إلى إنجلترا إحدى قطع الأسطول الملكي . وسواء اعتمد ديفو على هذه القصة أو على غيرها من قصص الرحالة التي كثرت في تلك الأيام فإن ذلك لا يقلل من قيمة عمله شيئاً فقد خلق عملاً جديداً مبتكراً يختلف عن تلك القصة تمام الاختلاف ، عملاً خلده على مر الزمن بينما اندثرت معظم تلك الأعمال التي يقال إن ديفو قد اعتمد عليها . ولعل من حسن حظ أن اختار لنفسه موضوعاً يثير الخيال في جميع الأجيال والأزمان ، ولكن مما لا شك فيه أن نجاح « روبنسون كروزو » يرجع إلى عوامل أخرى كذلك .

وتحكي « روبنسون كروزو » قصة حياة رجل خاض كثيراً من المغامرات ، كان أهمها إقامته بمفرده في جزيرة نائية مدة ثمانية وعشرين عاماً وشهرين وتسعة عشر يوماً . ومما يميز هذه القصة : أولاً : أن المغامرة الكبرى وهي إقامة هذا الرجل بمفرده في تلك الجزيرة لا تقدم على أنها موضوع القصة ، بل على أنها إحدى المغامرات الكثيرة التي خاضها . ثانياً : أنه طيلة تلك

يعتمد بدلاً من ذلك على صدق تصويره لحياة تلك المرأة وكشفه عن طبيعة وجوانب شخصيتها التي تجعل منها إنسانية حية طبيعية تثير الاهتمام لا بمغامراتها ، بل لمجرد كونها امرأة . ولعل صلق الصورة التي يقدمها ديفو يرجع إلى حد كبير إلى صدق مول فلاندرز نفسها وعلم خجلها من التعبير عن مشاعرها ورغباتها والاعتراف بسعيها لتحقيق الحياة الرغدة بأية وسيلة كانت ، وإلى إصرار ديفو على نقل كل ما من شأنه استكمال هذه الصورة دون حذف أو تهذيب . ومما يرفع من قيمة هذه الصورة من الناحية الفنية أن رغبة ديفو التي يعلنها صراحة في الدعوة إلى المبادئ الخلقية القويمة لا تفسد عليه عمله . فهو يبدي تسامحاً وفهماً لتلك المرأة الخاطئة واستعداداً لقبولها كما هي ، مما يؤكد ما ينكره عليه بعض نقاده . من معرفة بالطبيعة الإنسانية وقدرة على الخلق والإبداع نرفعانه بعيداً عن مستوى الصنف الذي يكتفي بالنقل الحرفي للحقائق دون معرفة حقيقية بالنفس الإنسانية .

* وما يقال عن « مول فلاندرز » يمكن قوله بدرجات متفاوتة عن « روكسانا » وعن « الكولونيل جاك » و« كابتين سنجلتون » وغيرهما من الشخصيات العديدة التي تنضى بالحياة بين صفحاته . أما روكسانا فتبدأ حياتها أحسن حظاً من مول : فتتزوج في سن الخامسة عشر ولكن زوجها سرعان ما يفلس تاركاً لها خمسة أطفال فتتخدر إلى مهاوى الرذيلة . أما كابتين سنجلتون والكولونيل جاك فيُسرَق الأول ويُسباع للفجر في طفولته وينشأ الثاني على يدى نساء . وفي جميع هذه الأعمال يقدم لنا ديفو شخصيات من واقع الحياة ، حتمت عليها ظروفها أن تناضل وتجاهد . بل وأن تخطئ وتجرم أحياناً في سبيل العيش والبقاء ولكنها تفتصر في النهاية نتيجة لجلدها وكفاحها ، وحسن حظها .

ومن العوامل التي ساعدت على نجاح هذه الأعمال من ناحية وقيام فن الرواية من ناحية أخرى إشباع ديفو

القصة . وبالرغم مما احتوته من غرائب وأحداث مشيرة فإن التركيز يبدو واقعاً على شخصية البطل نفسه وعلى سلوكه وأفكاره ومشاعره تحت تلك الظروف القاسية التي يجد نفسه فيها . أما هذا البطل فهو شخص واقعي من أواسط الناس لا يميزه سوى جملة وجملة واعتماده على النفس وهي صفات يشاركه فيها كثير من أبناء طبقته . فإذا ما تذكرنا أن ديفو قد زعم في مقدمة كتابه أنه يقدم وقائع حقيقية لا دخل للخيال فيها أدركنا لماذا تعين عليه أن يقتنعنا بواقعية قصته قبل أن يلقي بنا في سلسلة الأحداث و « المغامرات الغريبة المدهشة » التي يشير إليها عنوان القصة . لذا يبدأ الكاتب بتثبيت شخصية روبنسون كروزو في عالم الواقع عن طريق حشد عدد كبير من التفاصيل الدقيقة التي توحى بجو من الواقعية والصدق ، وكأنني به في سبيل إقناع القارئ بكذبه الكبرى بسوق أولاً عدداً من الكذبات الصغيرة الصغيرة أن يتقبلها القارئ دون جهد أو شك لأنها تبدو كالصدق .

وتوكيداً لذلك الجو من الصدق والواقعية يستخدم الكاتب طريقة ضمير المتكلم لسرد القصة أي أنه يضعها في شكل الترجمة الذاتية التي تقوم فيها الشخصية الرئيسية بدور الراوي فتكتب بذلك قدرة أكبر على اكتساب ثقة القارئ وإقناعه بصدقها . فلنر إذن كيف يقدم كروزو نفسه للقارئ :

« لقد ولدت في مدينة يورك في عام ١٦٣٢ من أسرة طيبة ، وإن لم تكن من أهل هذا البلد ، فإن والدي أصلاً من أهل برمين ولكنه انتقل إلى «هل» أولاً حيث كون لنفسه ثروة عن طريق التجارة ثم ترك تجارتها وعاش بعد ذلك في يورك - وهناك تزوج من أمي التي كان يدعى أهلها روبنسون وهم أسرة طيبة جداً في هذا البلد ، وعنهم أخذت اسمي روبنسون كروزو . ولكن نتيجة لما يحدث من تحريف للكلمات في إنجلترا فنحن

نسمى الآن ، أو على الأصح نسمى أنفسنا ونكتب اسمنا « كروزو » وهكذا يسميني رفائي دائماً .

« وكان لي أخوان أكبر مني سنًا . كان أحدهما مقدماً في فرقة إنجليزية في هولندا تحت قيادة العقيد المعروف لوكهارت ، وقتل في المعركة التي وقعت قرب دنكيرك ضد الأسبان . أما أخي الثاني فلم أعرف مطلقاً ما حدث له تماماً كما لم يعرف والدي ما حدث لي أنا ! » (١)

وهكذا ينسب الكاتب بطله لأسرة وأبوين وإخوة مورداً أثناء ذلك بعض التفاصيل الواقعية ، قبل أن ينتقل ليعرفنا بالبطل نفسه :

« ولكوني الإبن الثالث لأسرتي ولأني لم أتعلم أية حرفة فقد بدأ رأسي يمتلئ منذ وقت مبكر بأفكار السفر والتجول . وكان والدي - الذي كان مسناً جداً - قد كف لي قدرأ كافياً من التعليم أي بالقدر الذي يمنحه التعلم في المنزل أو في مدرسة ريفية مجانية عادة ، وقرر أن أعمل بالقانون . ولكني لم أكن لأرضى بغير حياة البحر بديلاً ، ولذا فقد دفعني ميلى لهذه الحياة لأعرض عن توسلات أمي وأهلي ومحاولاتهم لإقناعي بالرجوع عن ذلك ، لدرجة كان يبدو معها أن هناك أمراً مقدراً في هذا الميل الطبيعي الذي يدفعني مباشرة لحياة الشقاء التي كانت تنتظرني » .

ثم ينتقل الكاتب تدريجياً إلى الظروف التي أحاطت بأول رحلة لهذا الفتى والتي ارتبطت في ذهنه بعصيانته لوالديه وخشيته من غضب السماء وما قد تنزله به من عقاب . فهو يخبرنا أولاً كيف حاول والده أن يشنيه عن عزمه مبيناً له أن لا حاجة به للسفر والمغامرة في سبيل المال ، إذ يمكنه أن يحيا حياة رغدة دون أن يترك بيته وأهله ، وموضحاً له مزايا الحياة الوسطى وأنها خير من الفقر الشديد كما أنها خير من الثروة الطائلة . وجدير

(١) « روبنسون كروزو » (طبعة كوليز ١٩٦١) ص ١٧

بالملاحظة ، أن روبنسون كروزو يقرر منذ البداية أن الدافع للسفر والتجول لم يكن مجرد الميل إلى التنقل وروؤية العالم ، بل هو السعى وراء الثروة والرياح وتحسين المركز .

وينصت كروزو إلى نصيحة والده أول الأمر ولكن ما يلبث أن يعاوده الحنين إلى البحر فيذهب إلى والدته راجياً إياها التوسط له لدى والده ولكنها ترفض ذلك مؤكدة له أن والده لن يسمح له بالسفر ولن يبارك خطته مهما يكن من أمر . ثم هي تبدي عجبها لمعاودة ابنها الكرة بعد ما كان بينه وبين والده من حديث أبوى رقيق . ويفقد كروزو الأمل في موافقة والده فيترك التفكير في الأمر فترة من الوقت ، ولكن تغلبه الرغبة الجارحة إلى المغامرة في النهاية فيذهب لا يلوى على شيء هذا بالرغم من إدراكه لخطئه وتخوفه من نتيجته . وها هوذا يصف بدء حياته الحافلة بالمغامرات :

« ولم أفلت إلا بعد سنة تقريباً من ذلك الوقت . ولو أنني طيلة هذا الوقت لم أكف عن رفض أية مقترحات بشأن اشتغالي بأى عمل . وكثيراً ما كنت ألوم والدى ووالدى لإصرارهما الشديد على رفض ما كانا يعلمان أن ميولى تمليه على . ولكنى عندما كنت يوماً في «هل» ، حيث ذهبت عرضاً ودون نية للهرب في تلك المرة ، فقد حدث أن كان أحد أصدقائى على وشك الإبحار إلى لندن في سفينة والده وعرض على الذهاب معه مستخدماً لإغرائى تلك الكلمات المعروفة للبحارة وهى أن الرحلة لن تكلفنى شيئاً . فلم أستشر أباً أو أمّاً مرة أخرى ، ولم أبعث لهما بكلمة عن الأمر ، بل تركتهما ليسمعا به كيفما اتفق ، ودون أن أطلب بركة الله أو بركة والدى ودون أى اعتبار للظروف أو النتائج . وفي ساعة «نحس» يعلم الله ، ركبت في أول سبتمبر ١٦٥١ سفينة مصوبة نحو لندن . ولأنى أعتقد أنه ما من مغامر حدث قد بدأت مصائبه بسرعة أكثر مما بدأت مصائبي أو استمرت مدة أطول مما استمرت

مصائبي . إذ ما كادت السفينة تخرج من الميناء حتى أخذت الرياح تهب والأمواج ترتفع بطريقة مخيفه للغاية . ولما كنت أبخر لأول مرة فقد أصابنى الدوار والفرع بشكل لا يعبر عنه . وبدأت الآن جدياً في التفكير فيما فعلت وكيف نزل في قصاص السماء العادل نتيجة لخطئى الفادح في تركى لبيت والدى والحرب من واجبي . وتذكرت الآن نصيحة والدى القيمة ، ودموع والدى وتوسلات والدتى ، ولأمنى بضمرى الذى لم يكن بعد قد بلغ تلك الدرجة من التحجر التى بلغها فيما بعد . لأمنى لاحتمارى النصيحة وإلهامى لواجبي نحو الله ونحو والدى » . (١)

وكأنما تعبّر هذه الفقرة مقدماً عما سيلحق بكروزو نتيجة لفعلة هذه بحيث نشعر عندما نجده في «جزيرة الأسى» بمفرده فيما بعد أن ذلك كان متوقفاً . ونلاحظ هنا بوجه خاص انزعاج كروزو وتفكيره في خطئه وشعوره بالإثم . ويلاحظه هذا الشعور بالإثم طيلة مغامراته ويقوده تدريجياً عندما يدرك مدى عناية الله به إلى علاقة أقرب وأوثق بالله . ويمثل هذا الشعور أحد الجانبين الهامين في شخصيته ، فهو إنسان واقعى يسعى إلى الثروة من ناحية وإنسان دين من ناحية أخرى . أما في بادئ الأمر فإن تدبئه لا يعدو أن يكون عادة أو أمراً آلياً ، أما بعد أن يمر بتجربته القاسية فإنه يدرك أن يد الله ورايه كثير مما يجعل به من أحداث فيركع ساجداً لله شاكراً له عنايته به ، وتتغير نظراته إلى الدين فيشعر بوجود الله شعوراً قوياً مختلفاً ، ويصبح الدين علاقة حية بينه وبين خالقه . ولعلنا نرى هنا أثر تربية ديفو نفسه الدينية .

فلذا عدنا إلى أحداث الرواية وجدنا أن تلك العاصفة التى تفرق أول سفينة يركبها كروزو ليست سوى الأولى في حياته ، تتبعها ثانية وثالثة نتيجة لتصميم

(١) « روبنسون كروزو » ، ص ٢٠ .

هذا الشاب الغر على متابعة مغامراته دون أى اعتبار جدى لتلك التحذيرات التى كانت تبدو له جلية واضحة كلما شعر بخطر البحر ثم تتضاءل أهميتها وتخف حدة تأثيره بها بعد زوال الخطر ومرور قليل من الوقت . ففى كل مرة يتعرض فيها للخطر كان يتندر أن يعود إلى إلى أهله طالباً الصفح والغفران إذا كتبت له النجاة . ولكنه سرعان ما كان ينسى ذلك ويعاود الكرة المرة بعد الأخرى .

ولعل من سوء طالعهِ أن رحلته الثانية التى قام بها تجاه ساحل أفريقيا كانت ناجحة مريحة . فأغرته بالقيام برحلة أخرى إلى جزر كنارى كانت نتيجتها أن وقع فى أيدي جماعة من القراصنة وبيع كعبد . ولكنه تمكن أخيراً من الهرب باستيلائه على قارب سيده الذى كان يرسله فيه أحياناً للصيد ، ساعده فى ذلك خادم صغير يسمى اجزورى . ويقضى كروزو فترة من الزمن فى هذا القارب ملازماً ساحل أفريقيا إلى أن تلتقطه سفينة برتغالية هو وخادمه الصغير وكل ما يحمل من متاع إلى البرازيل . وهنا يعرض كروزو على ربان السفينة كل ما يملك لقاء إنقاذ حياته ولكن هذا يرفض ذلك محتجاً بأنه لم ينقذ حياته من الهلاك فى البحر ليركبه هلك جوعاً على البر فى بلاد غريبة . ولكنه يطلب منه أن يبيعه قاربه وخادمه وبعض الأشياء الأخرى التى يرغب فى الاستغناء عنها فيفعل ذلك شاكراً . وهنا نلاحظ أن كروزو لم يتردد كثيراً فى بيع خادمه الصغير الأمين ولا يلوم نفسه حقاً إلا عندما يشعر بالحاجة إلى خادم آخر حين تستقر به الأمور فى البرازيل ويشتري مزرعة وتأخذ زراعته فى الاتساع . فهنا فقط يتذكر اجزورى وكيف باعه وحزن لذلك ، ولكنه سرعان ما يبرر عمله قائلاً : إنه لم يكن يوسعه أن يرفض للربان طلباً .

وهنا نرى إحدى صفات كروزو المميزة فهو لا يفتأ يحلل أعماله ويناقشها ويحاول تبريرها أمام نفسه . وما ذلك فى الواقع إلا وسيلة من وسائل بناء الشخصية

التي يستخلصها ديفو . فهو لا يكفى بتقديم صورة مفصلة لما يقع لكروزو من أحداث وما يقوم به من أعمال ولكنه يكشف لنا عما يدور بخاطره من أفكار وأحاسيس وإن لم يبلغ ديفو فى ذلك درجة كبيرة بالمقارنة بمن تبعه من الروائيين . إلا أنه قد خطا الخطوة الأولى فى هذا المضمار . فعمل على توضيح ملامح شخصيته وتعميق أبعادها بحيث يمكننا القول بأن موضوع العمل القصصى لم يعد المغامرات فحسب . بل أصبح الشخصية أو الشخصيات وهو ما يتفق النقاد على أنه الركن الرئيسى للرواية التى تهدف كفن لتصوير الحياة الإنسانية . ففى الأحداث سوى العوامل والملازمات التى تبرز الشخصية وتكشف عن معالمها . فإذا أردنا مثلاً لذلك فلنستمع لكروزو مرة أخرى بعد أن اتسعت مزارعه بالبرازيل وأخذ يلوم نفسه لتفريطه فى الصبي اجزورى لنعلم إلى أى مدى هو دائم اللوم لنفسه ؛ دائم التطلع لشيء آخر :

ولكن وأسفاه ! فما من غرابة فى أن أخطئ أنا الذى لا أصيب أبداً . ولكن ما من علاج للموقف سوى أن أستر . فما أنذا قد اتخذت لى عملاً بعيداً كل البعد عن ميولى ومضاداً تماماً للحياة التى تدخل البهجة إلى نفسي والتي من أجلها تركت بيت أبى ورميت بنصيحتي عرض الحائط . نعم . فما أنذا مقبل على ذلك المركز المتوسط أو الدرجة العليا من الحياة الدنيا التى نصحنى بها والذى من قبل . والتي إذا ما قررت قبولها لكنت الآن فى بيتى وما كنت تكبذت فى الدنيا من المناعب ما تكبذت . وكثيراً ما كنت أقول لنفسي لقد كان بوسعى أن أفعل تماماً فى إنجلترا وبين أهلى ما ذهبت ميلاً بعيداً لأفعله بين الأجانب والمتوحشين فى هذا القفر وعلى مثل هذه المسافة التى لا يمكن عندها سماع أية أخبار من أى جزء من العالم يعرف عنى شيئاً . (١)

(١) « روبنسون كروزو » ص ٤١ .

التي اتفقت الطبيعة والسماء على منحها لي وجعلها من واجبي» (١).

وهكذا يصل بنا ديفو إلى أهم حدث في القصة وهو تحطم سفينة كروزو في عاصفة عاتية ونجاته بمفرده ليقضي الجزء الأكبر من ٢٨ عاماً في جزيرة خالية من السكان بعيداً عن طرق الملاحة المعروفة . ومرة أخرى يؤكد لنا كروزو مسئوليته عما حدث له ويشير إلى أن رحلته هذه قد بدأت في اليوم الأول من سبتمبر ١٦٥٩ وهو نفس اليوم الذي ترك فيه أبوه لينذهب إلى «هل» قبل ذلك التاريخ بثاني سنوات .

ومما يلاحظ اهتمام ديفو بالتواريخ في هذه القصة : فكروزو يذكر تاريخ كل حادث هام في حياته ويربطه بغيره ليستنتج من ذلك أن هناك أكثر من عامل الصدفة وراءها ، هذا من ناحية . أما من الناحية الأخرى فإن هذه الدقة في تحديد الأزمنة هي أحد أوجه الأسلوب الذي يستخدمه ديفو ويعتمد فيه على التفاصيل الدقيقة المحسوسة التي تساعد في مجموعها على خلق جو من الواقعية والصدق حول ما يبدو في القصة من مستحيلات ومن أمثلة ذلك أن كروزو عندما يكتشف أنه نجاة من الموت بأعجوبة وأنه الوحيد الذي نجاة فإنه يجبرنا ببساطة لا تترك فرصة للشك وإن كانت تدعو للعجب والأسى : «أما عن الباقي فلم أرهم قط بعد ذلك ولا أي أثر لهم ، فيما عدا ثلاث قبعات . وغطاء للرأس وفردق حذاء مختلفتين» (٢) أو عندما يدرك أن هذه النجاة إنما هي نجاة مخيفة ، فلا يبسه ببلة وليس لديه غيره ليأكلها وليس لديه ما يأكله أو يشربه وليس لديه سلاح يصطاد به شيئاً يقتات به أو يدافع به عن نفسه ضد أي مخلوق قد يرغب في أن يتغذى به : «فبالاختصار ، لم يكن معي سوى سكين وغيليون وقليل من التبغ في علبة» . هذا بينما الوقت مساء والليل على الأبواب . كل هذه

«وهكذا كنت أنظر إلى حالتي بأشد الأسف . فلم يكن هناك من أتحدث معه سوى هذا الجار من وقت لآخر . ولم يكن هناك من عمل أقوم به غير العمل اليدوي وكنت أقول لأنفسي إنني أعيش تماماً كالإنسان ملقى به بعيداً في جزيرة فقراء بمفرده . ولكن كم هو من العدل وكم يجب أن يفكر الناس أنهم عندما يقارنون ظروفهم الراهنة بظروف أخرى أسوأ ، فإن السماء قد تجبرهم على تغيير تلك الظروف حتى يتأكدوا عن طريق تجربتهم الشخصية من سعادة ظروفهم السابقة . ولأنني أكرر أنه لمن العدل أن الحياة الانفرادية الحقبة التي تصورتها في جزيرة فقراء قد آلت إليها مصرى أنا الذي قارنتها ظلي بالحياة التي كنت أحيها حينذاك والتي إذا ما استمرت بها لأصبحت على أغلب الظن ناجحاً جداً وغنياً جداً» (٣).

ويتضح ذلك الميل إلى السفر والتجول مرة أخرى عندما يترك ديفو مزارعه الناجحة ويواصل مغامراته . ذلك أنه نظراً لحاجته وبعض جيرانه من المزارعين للمخلم ونظراً لما كان كروزو قد ذكره لهم عن وجود كثير من السود الذين يمكن استحضارهم من أفريقيا واستخدمهم في مثل هذه الأعمال فإن بعض هؤلاء المزارعين يعرضون عليه أن يعملوا له سفينة ليذهب لإحضار بعض هؤلاء العبيد على أن يقوموا هم بدفع نفقات الرحلة والإشراف على مزارعه أثناء غيابه . وبعد تردد قليل يوافق كروزو على مقترحاتهم ، فيقضي بذلك على كل ما كان ينتظره من استقرار وثروة . ولكنه يدرك تماماً أنه كان بإرادته سبب كل ما أصابه من شقاء «فكل هذه المصائب والإخفاقات كانت نتيجة لتمسكي الواضح العنيد بمبلى الأحقق للتنقل في الخارج وللتابعة ذلك الميل معارضاً بذلك أوضح الأمور لمصلحتي ولتحقيق بواحد الحياة الناجحة

(١) من ٤٣ - ٤٤ .

(٢) من ٥٠ .

(٣) ٤٢ الجار المشار إليه مزاح من أصل إنجليزي كان

قد يقترب منه .

التفاصيل الملموسة تساعد على تصوير الأحداث وتعاون القارئ على أن يمارس عن رضى إيقاف ميله لعدم التصديق كما يقول كولير دج .

وينجح ديقو في إثارة اهتمام القارئ لهذا الموقف عن طريق الوصف الدقيق المفصل لكل ما يقوم به كروزو من أعمال وما يدور بخاطره من أفكار وإحساسات مبدئياً عبقرية نادرة في التفكير في كل ما يمكن أن يعنى للمرء من تفاصيل هامة تخدم هدفه .

أما كروزو فسرعان ما يواجه الموقف ، بعد نوم ليلة هادئة في أعلى شجرة كبيرة ، بواقعية وشجاعة ، فما يكاد يلح السفينة التي ظلها قد غرقت مرتظمة بالصخور على مقربة من المكان الذي ألقت إليه به الأمواج حتى يسرع إليها وينقل منها كل ما يمكن وكل ما يحسب أنه سيحتاج إليه في إقامته التي يتصور مقدماً أنها ستكون إقامة طويلة قاسية ، مبتدئاً بالأهم فالأقل أهمية . ويعرفنا بدقته المميزة أنه ذهب إلى السفينة إحدى عشرة مرة أثناء الثلاثة عشر يوماً التي بقيتها السفينة على الصخور قبل أن يبتلعها الم . ثم ينقل لوصف اختياره للمكان المناسب لإقامة مسكن له ذاكراً كل الاعتبارات التي كان عليه مراعاتها وكيف عمل على المحافظة على سلامة « بضائعه » من التلف ، ثم كيف نظم أوقاته بحيث جعل للعمل وقتاً وللراحة وقتاً وللصيد وقتاً وللعمل بمكان إقامته وقتاً آخر . ثم كيف بدأ بصناعة أدوات بسيطة وتدرج منها إلى صناعة أدوات أخرى أكثر تعقيداً ثم كيف استأنس ببعض الماعز وأعد الأرض لزراعة بعض الحبوب وكيف حصن مسكنه وأقام حوله سياجاً من الأشجار ثم كيف نقل بعض ممتلكاته إلى كهف بعيد خوفاً عليها من الأمطار وخشية أن يدمم مسكنه خطر مفاجئ فيفقد كل شيء .

ويفلح ديقو في إقناع القارئ بحقيقة هامة هي مرور الزمن ، وهو عامل هام لإقناعه بحقيقة قضاء كروزو لكل هذا الوقت في تلك الجزيرة . ويفعل ذلك في بادئ

الأمر عن طريق المذكرات اليومية التي يدونها كروزو ولكن سرعان ما يستهلك كل ما وجدته في السفينة من مداد ولا يجد وسيلة لصنع غيره . ولذا فهو يعتمد أساساً على وسائل أقل آلية من ذلك ، فيوحى للقارئ بمرور الزمن عن طريق غير مباشر بالإشارة إلى تكاثر قطع الماعز الذي استأنسه مثلاً ، أو إلى تزايد عدد القطط التي توالدت من قطتين أنقذهما من السفينة حتى اضطر إلى قتل معظمها ، أو إلى تعلم يباء استأنسه وحاول تعليمه بضعة كلمات حتى صار قادراً على تكرار بعض الجمل بكل وضوح ، أو إلى زيادة محصول القمح والأرز الذي يبدأ ببضع سنابل نمت من بضع حبات ألقي بها عفواً عند نفث كيس كان يحوى بعض المواد الغذائية التي أحضرها من السفينة ، وتزايدت مع السنوات حتى أصبحت كافية لأن يصنع منها ما يكفيه من الخبز الذي حرم منه لعدة سنوات ، أو إلى تكاثف الشجيرات التي غرسها حول مسكنه حتى أصبحت مديناً متيناً يستحيل اختراقه دون تسلق إحدى الأشجار أو اقتلاعها . كما يشير أيضاً إلى عدد الأيام أو الأسابيع أو السنوات التي تستلزمها صناعة شيء معين ، فصناعة متفدة مثلاً تستغرق أسابيع بينما يستغرق حرق مساحة من الأرض بأحواش البدائية شهوراً . أما قطع شجرة وإعدادها وصنع قارب منها فيستلزم سنوات . ويبدو كروزو شديد الاهتمام بالزمن بالرغم من وحدته ونشابه الأيام وعدم توقعه حدوث أمر جديد . ولكنه نحيرنا من بادئ الأمر أنه قام بحساب السنوات التي قضاه في الجزيرة وأنه كان يحفظ سنوياً بذكرى مجيئه إليها بالصلاة وتقديم الشكر لله ، كما نحيرنا في مكان آخر من القصة أن حسابه كان دقيقاً للدرجة أنه عندما عاد إلى العالم الخارجي وجد أنه لم يخطئ سوى في يوم واحد يرجح أنه نامه بأكمله أثناء فترة مرضه ، ونتيجة لتناوله جرعة كبيرة من التبغ على سبيل الدواء . وهاك مثلاً لكيفية إشارته إلى مرور الزمن :

« لقد كنت الآن في السنة الثالثة والعشرين من إقامتي في هذه الجزيرة . وكنت قد تكيفت للمكان وطريقة الحياة فيه . حتى أنه لو أمكنني التأكد من عدم مجئ متوحشين إليه لإزعاجي لكنت قد ارتضيت بقضاء بقية أيامي هناك . حتى إلى آخر لحظة ، إلى أن أرقد وأموت مثل ذلك الماعز الكهل (الذي رأيته) في الكهف . كما كنت قد توصلت إلى بعض وسائل الترفيه والتسلية التي جعلت الوقت يمر بشكل ألطف بكثير عن ذي قبل . . فقد علمت ببغاتي «بول» الكلام كما أشرت من قبل . وكان يتكلم الآن بسهولة . وينطق الكلمات بوضوح . مما كان يسرني كثيراً . وعاش معي «بول» ما لا يقل عن ستة وعشرين عاماً . ولا أدري كم من الزمن كان يمكن أن يعيش بعد ذلك . فأنا أعلم أنهم يظنون في البرازيل أن البيغاوات تعيش مائة عام . ولعل «بول» المسكين ما زال حياً هناك للآن . بنادى روبنسون كروزو المسكين إلى هذا اليوم . . أما كلبى فكان رفيقاً ساراً ومحبباً لي لفترة لا تقل عن ستة عشر عاماً . ثم مات من الشيخوخة » (١) .

ويظهر ديفو براعة فائقة في سرد قصته بحيث يحتفظ بانتباه القارئ وتشوقه فروبنسون كروزو عملاً بنشاطه وسعة حيلته الأيام المتتالية بالأعمال المختلفة التي تتفاوت بين صنع رداء من جلد الحيوان إلى صنع غليون من الطين إلى محاولة جريئة لاستكشاف سواحل الجزيرة .

وهكذا تمضي الحياة آمنة مستقرة بوجه عام وإن كانت لا تخلو من مفاجآت وصعوبات ومخاطر يقابلها جميعاً كروزو بشجاعة وصبر ، إلى أن يحدث يوماً ما يفزع هذا البطل ويقض مضجعه بحق . ولنتركه يصف لنا هذا الحدث في فقرة من أشهر فقرات الكتاب :

« حدث ذات يوم حوالى الظهر وأنا متجه نحو

القارب أن هالتي على الشاطئ أثر قدم رجل عارية ، يمكن رؤيتها بوضوح على الرمل . فوقفت كشخص أصابه قصف الرعد أو كما لو كنت قد رأيت شبحاً ، وأنصت وتلفت حولي ولكني لم أسمع شيئاً ولم أر شيئاً ، وصعدت إلى ربوة مرتفعة لأرى لمسافة أبعد وسرت على الشاطئ جيفة وذهاباً ولكن ذلك لم يغير من الأمر شيئاً . فلم أر أي أثر آخر غير ذلك الأثر . فذهبت إليه مرة أخرى لأرى هل هناك آثار أخرى ولمعرفة ما إذا كنت قد تخيلت ذلك الأثر . ولكن لم يكن هناك مجال لذلك فقد كان هناك بالضبط ودون أدنى شك أثر قدم وأصابع وكعب وكل جزء من قدم . أما كيف جاءت إلى هناك فلم أعرف ولا كان يمكنني أن أتصور ذلك على الإطلاق . ولكن بعد أن تنازعني أفكار شتى وكنت مثل رجل مضطرب وفي غير وعيه تماماً عدت للمنزل إلى حصني وأنا لا أحس كما يقال بالأرض التي أمشي عليها . بل كنت في غاية الفزع ، أتلفت خلفي كل خطوتين أو ثلاث وأنوم كل شجرة أو شجيرة أو جلدع شجرة على بعد رجلا . غير أنه من المستحيل أن أصف كيف صور لي الخيال المزعج أشياء كثيرة ولا كم من الأفكار الغريبة قد وجدت طريقها إلى ذهني طيلة الطريق .

« أما عندما جئت إلى حصني ، فهكذا أظنني قد سميت منذ ذلك الوقت فقد هربت إلى داخله كشخص مطارده - وسواء كنت قد صعدت السلم كما كنت أفعل أولاً أو دخلت من الفتحة التي في الصخر والتي كنت أسميها باباً فلا أذكر ، لا ، ولا كان بوسعي أن أتذكر في الصباح التالي ، فما من أرنب فزع قد هرب إلى عجبه أو ثعلب إلى جحره وهو أكثر اضطراباً مما جريت أنا إلى هذا الحجاب » (٢) .

وهكذا يتابع القارئ كروزو بقلب واجف إلى أن

يكشف معه أن جماعة من المتوحشين يؤمون الجانب الآخر من الجزيرة من وقت لآخر لإقامة احتفال يلتهمون فيه ما يحضرون من الأسرى ثم يذهبون تاركين وراءهم آثار فعلتهم البشعة . ويضطرب كروزو ويقسم أن يعاقب أولئك المتوحشين إن هم حلوا بجزيرته مرة أخرى ولكن كثرة عددهم كانت تمسك يده إلى أن حانت الفرصة فأخذ من بين أيديهم أحد الأسرى وأخذته خاضعاً له ، علمه اللغة الإنجليزية ولقنه مبادئ الدين المسيحي فصار خير أنيس له في وحدته . وينفذ كروزو وخادمه فرايداي (نسبة ليوم الجمعة) عدداً آخر من الأسرى ويشعر كروزو وكأنه أصبح ملكاً لرعية صغيرة تعاونه وتأنم بأمره فيفكر جدياً في محاولة للوصول إلى شاطئ القارة الأمريكية التي يأتي منها هؤلاء المتوحشون ، إلا أن سفينة إنجليزية تعرج على جزيرته عرضاً ، ويدرك كروزو أن بعض بحارتها قد خرجوا عن طاعة ربانهم وحاولوا الاستيلاء على السفينة وترك الربان وبعض رجاله على الجزيرة ، فينقذه هو ورجاله من بين أيديهم ويسترجع له سفينته ، فيحمله هذا معه وخادمه إلى إنجلترا بعد أن يكون قد قضى في الجزيرة ثمانين وعشرين سنة وبعيداً عن وطنه خمسة وثلاثين عاماً كاملة . ويعود كروزو ليجد نفسه غريباً في وطنه فقد تولى والداه وتفرقت أسرته ، ولكنه يجد نفسه ثرياً جداً فقد حوت مزارعه في البرازيل أرباحاً طائلة إلا أنه بالرغم مما حقق من ثراء وما قد قاسى من أهوال فإنه يعود للسفر مرة أخرى مدفوعاً كما نأخرنا في الجزء الثاني من رحلاته ، لا يحب المال فحسب كما يتضح لنا الآن ، ولكن بتلك الرغبة الملحة في السفر والترحال .

تلك إذن هي قصة كروزو التي ما زالت تثير الخيال وتجذب القراء من جميع الأجناس والأعمار ، فما سر عظمتها ؟ وما سر خلودها ؟ وإلى أي مدى أثرت فيما تلاها من أعمال ؟

لقد كتب روسو يقول: إن «روبسون كروزو» هو الكتاب الوحيد الذي يمكن أن يعلم كل ما يمكن أن تعلمه الكتب . وأضاف أن إميل « سيقراً هذا الكتاب قبل أن يقرأ أى كتاب آخر وأنه سيبقى الكتاب الوحيد في مكتبته لمدة طويلة ، كما سيشغل دواماً مكاناً في الصدارة » .

أما إذا أردنا حكماً أكثر موضوعية فلنستطلع آراء بعض كبار نقاد الرواية . يشير والتر ألين إلى نقطة هامة عندما يقول « إن ديفو يضع التركيز طيلة الوقت لا على الجزيرة أو على الأخطار التي تحيط بالبطل ، بل على كروزو نفسه كرجل . . . إن كروزو هو الذي يملأ الصورة وهو يفعل ذلك بصفاته البطولية حقاً ، كرجل يسود الطبيعة »^(١) . ثم يضيف أن كروزو أول ممثل للفردية ولكنه يقتنع بفرديته لأنه لا يختلف عن غيره من الناس ويذكرنا بقول كوليردج الشاعر الإنجليزي المعروف من « أن كروزو لم يبلغ درجة فائقة من المهارة في كل ما فعله ، فهو يجيد التجارة والخياطة وصناعة الآنية الفخارية بالقدر الذي يسد حاجاته فقط . . . فهو يبلغ الدرجة التي يشعر جميع الناس أنهم يستطيعون بلوغها » ولعل هذا هو سر اجتذابه للقراء فهو كما يقول كوليردج أيضاً « يمثل العالم بأجمعه . فهو الشخص الذي يمكن لكل قارئ أن يضع نفسه مكانه » . وبالرغم من أنه يمثل كلاماً إلا أنه صنع المعجزات وتمكن بمفرده ودون أدنى معونة أن يتحكم في ظروفه وينتصر على الطبيعة .

أما النقطة الهامة الثانية فهي أن ديفو استطاع أن يجعل من شخصية كروزو شخصية مقنعة فنياً . وهنا أيضاً يتفق النقاد على أنها شخصية كاملة بشكل واضح هذا علماً بأن هناك مناطق بأكلها من الخبرات الإنسانية التي لا تلخل في نطاقها . ولكن ديفو قد أحسن تصوير

النواحي التي تناولها لدرجة تمكننا من تصور تلك التي لم يتناولها .

وجدير بنا أن نوكد هنا أنه ليس من العدل أن نهم ديفو ، كما يفعل البعض ، بجهله بأهمية الناحية الشكلية والفنية . فاختياره للشكل السردي المناسب لقصته وتسخره للترجمة الذاتية الخيالية لأغراضه ، في الوقت الذي لم تكن فيه حتى الترجمة الذاتية الحقيقية معروفة لأكبر دليل على عبقريته^(١) . أما إبداعه في خلق ذلك الجو من الواقعية والصدق القائم أساساً على دقة الملاحظة واختيار التفاصيل فهو ما يذكره له جميع النقاد ومؤرخي الأدب بالإعجاب والثناء .

أما أهمية « روبنسون كروزو » من الناحية التاريخية فلندل عليها من أقوال إيان وات مؤلف نشأة الرواية . يرى وات أن نشأة الرواية مرتبطة بعاملين هامين هما ازدهار المذهب الواقعي وانتشار المذهب الفردي . وترجع أهمية « روبنسون كروزو » إلى أنها أول عمل قصصي تتمثل فيه الفردية والواقعية خير تمثيل^(٢) .

(١) انظر أولاً : المرجع السابق ص ٣٩ .

ثانياً : الجزء الأول ص ٥٩ من :

Arnold Kettle, *An Introduction to The English Novel* (1961).

(٢) انظر ص ٦٠ - ٦٢ من (١٩٦٠) .

Ian Watt, *The Rise of the Novel* (1960).

فكروزو شخصية واقعية تختلف عن أبطال القصص الرومانسية من ناحية وشخصية تمثل الفردية الاقتصادية من ناحية أخرى .

ويذهب وات إلى أن كروزو يمثل الفردية الاقتصادية أكثر من أي شيء آخر ، فحب المال هو الدافع الرئيسي لجميع أعماله لذا فإن العلاقات الاجتماعية وحتى علاقته بالله تأتي في المرتبة الثانية . أما أرنولد كيتل فيقول « إن روبنسون كروزو تعد من ناحية قصة في امتداح الفضائل البرجوارية وهي الفردية والعمل الخاص . . أما من ناحية أخرى أهم فإنها تشيد بضرورة الحياة الاجتماعية وكفاح الإنسان عن طريق العمل لقهر الطبيعة » .

وسواء نظرنا إلى هذه القصة من خلال هذه النظرة أو تلك فما لا شك فيه أنها تمثل على المستوى الرمزي ناحية أهم وأعمق وهي شعور الإنسان بالوحدة الكاملة في علاقته مع الله والوجود . ولعل تصويرها لهذا الشعور بالوحدة التي يقاسى منها الفرد في العالم الحديث بوجه خاص هو الذي يقربها إلى نفس القارئ الحديث بالرغم مما يرى فيها من تكرار ممل وإغراق في التأملات الدينية والفلسفية التي قد تفسد عليه استمتاعه بها .



الشعر ما جعل هذا يقربه ويدنيه من مجالسه ، حتى
ضمه إلى شعراء بلاطه ، أولئك الذين كان يباهى بهم
الشعراء في بلاط الفاطميين بمصر وبلاط العباسيين في
العراق ، ولا عجب فقد كان قيام الدويلات خيراً
وبركة على الحركة الأدبية آنذا .

ومن قول ابن رشيق مخاطباً ابن باديس هذا ،
أبياته التي يقول فيها :

وذبال له رجل طحون

لما نزلت به ويد زجوج

يطير بأربع لا عيب فيها

لظهران الصفصا منها عجيج

خرجت به عن الأوهام سقا

وقل له عن الومم الخروج

إلى الملك المعز أبي تميم

أمر بمن سواه فلا أعيج

وأبياته التي يمدح بها أيضاً فيقول :

فمت لعبتك أعين الغزلان

قصرأ أقر لحسنه القمران

ومشت ، ولا والله ما حقف النقا

مما أرتك ولا قضيب البان

بابن الأعزة من أكابر حمير

وسلالة الأسلاك من قحطان

من كل أبلج أمسر بلسانه

يضع السيوف مواضع التيجان

وتوثقت صلة الشاعر بالملك ، فضمه إلى كتاب

ديوان الإنشاء برياسة أبي الحسن علي بن أبي الرجال ،

وقد أظهر صاحبنا من الكفاية في عمله ما يقربه أيضاً إلى

قلب أبي الحسن ، فرفع إليه كتابه على ما سئرى ،

وأخذ يطريه ويمدحه كلما سنحت فرصة ، وكان

أبو الحسن هذا شاعراً يعجب شعره ابن رشيق فيروى
منه بين الفينة والأخرى في كتابه العمدة كأن يقول :

ومن قول السيد أبي الحسن - أدام الله عزه -

في صفة كاتب بالبلاغة وحسن الخط :

فضل الأنام بفضل علم واسع

وعلا مقالهم بفضل المنطق

وحكى لنا وشى الرياض وقد وشت

أقلامه بالنقش بطسن المهرق

ثم يقول : « فبلغ ما أراد من الوصف في اختصار

وقلة تكلف » .

ثم يذكر له أيضاً أنه قال :

إذا مشقت ممناك في الطرس أسطرا

حكيت بها وشى الملاء المنضد

بروق مجيد الخط حسن حروفها

ويعجب منها بالمقال المسدد

ويعقب على البيتين بقوله : « وهذا الشعر كالأول

في الخز ، وإصابة المفصل ، وإن أبا الحسن لكما

قال سميه أبو الطيب خاتم الشعراء :

علم بأسرار الديانات واللغى

له خطرات تقضح الناس والكتبا

بل كما قال ولي نعمته وشاكر منته - يريد

نفسه - :

إنى لأعجب كيف يحسن عنده

شعر من الأشعار مع إحسانه

ما ذاك إلا أنه در النهى

يفقد التجار به عسلى دهقانه

وهكذا بقي ابن رشيق يعيش في كنف المعز ،

وتحت ظل أبي الحسن ، حتى إذا مات هذا سنة ٤٢٥ هـ

واصل حياته في قصر المعز إلى أن كانت فتنة القيروان

وغارة المغيرين عليها ، ونزوح ابن باديس منها إلى المهديّة سنة ٤٤٩ هـ فإنه هو أيضاً قصد مع سيده إلى المهديّة ، وأقام فيها إلى أن تركها قاصداً جزيرة صقلية ، فأقام بها حتى وافاه الأجل في مازر إحدى مدن الجزيرة سنة ٤٥٦ هـ

ولا نعرف أنه انقطع عن المعز إلا من خلال شعر قاله وأشار فيه إلى أنه انقطع عنه فترة عاد بعدها نادماً على ما كان منه ، وذلك إذ يقول :

ولولا شقائي لم أغب عنك ساعة

ولا رام صرفي عن حياتك صارف
ولكنني أخطأت رشدي فلم أصب.

وقد يخطئ الرشيد الفقي وهو عارف

كتاب العمدة

ألف ابن رشيق ما يزيد على ثلاثين مؤلفاً ، بين كتاب ورسالة ، وقد أثبت ذلك وأحصيته في رسالتي « ابن رشيق ونقد الشعر » لكن الكتاب الذي خلد اسم الرجل ووضعه في مصاف الخالدين من أعلام العرب ، والذي وصل إلينا هو كتابه « العمدة في محاسن الشعر وآدابه » أو « العمدة في صناعة الشعر ونقده » .

والكتاب ألف في القيروان أثناء استمتاع ابن رشيق بحياة الرضا والسعة في كتف المعز وظلال أبي الحسن على بن أبي الرجال ، يدل لذلك أنه يرفع الكتاب إلى صاحبه هذا فيقول بعد حمد الله والصلاة على نبيه : « أما بعد فإن أحق من جنى ثمر الأبواب واقتطف زهر الآداب ، متزهاً في عقول الحكماء ، متشكهاً في أقاويل العلماء ، بالغاً بهمة أعلى المراتب ، مخاطباً لنفسه أسنى المطالب ، من عرف للعلم حقه وفضله ، وسلك به طريقه وسيله ، وأكرم في الله مثواه ونزله ، وخص

بالقرب ذويه وأهله ، فاستوجب من جميل الذكر ، وجزيل النحر ، ما هو أزين في الدنيا ، وأبقى في الأخرى ، كالسيد الأجد ، والفد الأوحد ، حسنة الدنيا ، وعلم العليا ، بلقي المكارم ، وآبي المظالم ، رجل الخطب وفارس الكتب أبي الحسن علي بن أبي الرجال الكاتب ، زعيم الكرم وواحد الفهم ... إلى أن يقول ... ولم اسم كتابي هذا باسم السيد - زاده الله تعالى سمواً - لأكون كجالب الثمر إلى هجر ، ومهدى الوشي إلى عدن ، لكن تزيئاً باسمه الشريف ، وذكره الطبيب ، واستسلاماً بين يدي علمه الطائل وأدبه الكامل إن قصرت عن غرض رمية

أو زل ففكر أو نيا خاطر

لأنني فيه على نية

يخبر عن باطنها الظاهر

ولما عدلت في الحال عن حضور مجلسه الباهر ومنعني الإجلال من مناسبة خلقه الزاهر وطال اشتياقي إلى تلك الطلعة الكريمة ... نفضت جراب صديري ، وانتقدت كنز معرفتي ، وأيقنت أن صورة الإنسان فضلة عن القلب واللسان ، وأن استحقاقه للفضل إنما هو من جهة النطق والعقل ، فثلث له نفسي وأهديتها إليه ، ومثلت بها حقيقة بين يديه ، إذ كانت الأنفاس منوطة بالأنفس ، والمرء لولاهما موات ملقى لا خير فيه ... والسيد - أدام الله عزه - أعلم بمعذرتي ، وأقوم بحجتي من أن أعرض خزفي على جوهره ، أو أقيس وشلي بأبحره ، بل أستقبله وأسترشده ، وأستغفبه وأستنجده . ثم إنني لا أظهر حرفاً من كتابي هذا إلا عن أمره وبعد إذنه ، لأكون به أقوى ثقة ، وله أشد حمة ، فإن وقع منه بموقع ، وحل من قبوله في موضع ، بلغت الإيرادات ورجوت الزيادات .

وأزرق الفجر يبدو قبل أبيضه

وأول الغيث قطر ثم ينسكب

بالمهدية ساعة وصولي إليه (إلى المعز) أدام الله عزه . .
... الخ الأبيات .

ولإ سترته ستر العورة وطرحته طرح القلامة لعل
الله يحدث بعد ذلك أمراً ، أسأله حسن التوفيق والمداية ،
وأرغب إليه في العصمة والكفاية بمنه ولطفه ورحمته ،
ذلك ما يقوله ابن رشيق في رفع الكتاب إلى
أبي الحسن علي بن أبي الرجال ، فإذا فرغ منه ختمه
بأبيات يخاطبه فيها أيضاً فيقول :

إن الذي صاغت يدي وفي

وجسري لساني فيه أو قلبي

مما عنت لسبك خالصة

واخترته من جوهر الكلم

لم أهده إلا لتكسوه

ذكرأ تجده على القدم

لسا نزيدك فضل معرفة

لكهن معايد الكرم

فأقبل هدية من أشدت به

ونسخت عنه آية العدم

لا تحب الدنيا أبا حن

تأني بمثلك فائق المم

وهكذا يكون الكتاب إنما كتب في عهد أبي الحسن

علي بن أبي الرجال . وأبو الحسن هذا مات سنة ٤٢٥ هـ

فيكون الكتاب كتب قبل ذلك التاريخ بيقين ، ويكون

ما ذهب إليه - احتمالاً - الأستاذ أبو البركات عبدالعزيز

الميمنى من أن في الكتاب أبياتاً تقتضى أن يكون صنفه

بالمهدية بعد السنة ٤٤٩ هـ وهي سنة انجلاء المعز إلى

المهدية - اللهم إلا أن يكون أضاف هذه العبارة فقط

بالمهدية ، يريد قوله : « ومن قصيدة صنعتها بديهة

أقول يكون ذلك الاحتمال أبعد ما يكون من الواقع
لأنه لا يعقل أن يظل ابن رشيق زهاء ستين عاماً هي كل
عمره تقريباً لا يؤلف شيئاً ، ثم يؤلف العمدة على ما هو
عليه كثرة مادة وأصالة فكرة ، وغنى بالرواية في آخر
العمر سنة ٤٤٩ هـ ، ثم يكون « أتم النموذج وقرأه
الذهب بالمهدية أو صقلية » كما يقول الميمنى فقد كانت
هذه الفترة في حياة الرجل أعنى من سنة ٤٤٩ هـ إلى
آخرات العمر سنة ٤٥٦ هـ فترة فن واضطرابات ،
اضطرتته إلى أن يلقي رَحْلَهُ كل يوم في بلد ، فن
القيروان إلى المهدية إلى صقلية ، وتلك حال لا تعين
على تأليف ، ولا تسعف بكتابة .

وأما العبارة التي يشير إليها الميمنى وأن فيها ذكر
المهدية ، فلم لا يكون ابن رشيق وفد على المهدية والمعز
بها قبل الفتنة فقال قصيدته تلك ؟ ومن الذي قال إن
المعز لم يذهب طول حياته إلى المهدية إلا سنة ٤٤٩ هـ .
بعد فتنة في القيروان : وما الذي يمنع من أن يكون
تردد عليها قبل ذلك فأنشده ابن رشيق أبياته التي
منها :

إلى الملك المعز أبي تميم

أمر بمن سواه فلا اصبغ

في بعض زوراته لها ، والمهدية كانت من المدن
الداخلية في ملكه ، وولى عليها ابنه نعيم .

ألا إن الرأى أن العملة ألف قبل سنة ٤٢٥ هـ

والميمنى نفسه رجع عما أثارته في نفسه كلمة ابن رشيق

المتقدمة ، وإن يكن وجهها « بأنها ألحقت بعد إتمام

الكتاب » . ولكن حتى هذا التوجيه لا ضرورة إليه

فالكلمة تأخذ مكانها في الكتاب على أنه لقي المعز في المهديّة أول عهده بلفظه وقبل أن يكتب كتابه وقبل سنة ٤٤٩ هـ .

وأما عن بداية تأليف الكتاب فقد رجحت في كتابي « ابن رشيقي ونقد الشعر » أنه بدأ كتابته سنة ٤١٢ هـ . لأسباب شرحها هناك ولا نطيل بذكرها هنا . وإنما نقل الحديث إلى موضوعات الكتاب فإنها نقطة الارتكاز في هذا المقال .

موضوع العمدة

الكتاب في جملة معقود الحديث عن الشعر ومن ثم جاء وعنوانه العمدة في صناعة الشعر ونقده أو العمدة في محاسن الشعر وآدابه كما في النسخ المتعددة .

يقول ابن رشيقي . . . وجدت الشعر أكبر علوم العرب ، وأوفر حظوظ الأدب ، وأحرى أن تقبل شهادته وتمثل إرادته لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن من الشعر لحكمة » وروى لحكمة . وقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه : نعم ما تعلمته العرب الأبيات من الشعر يقدمها الرجل أمام حاجته .

فيستزل بها الكريم ويستعطف بها اللئيم ، مع ما للشعر من عظيم المزية ، وشرف الأبيّة ، وعز الأنفة وسلطان القدرة . ووجدت الناس مختلفين فيه . متخلفين عن كثير منه . يقدمون ويؤخرون ، ويقولون ويكثرون ، قد بوبوه أبواباً مبهمة ولقبوه ألقاباً متهمة ، وكل واحد منهم قد ضرب في جهة ، وانتحل منهجاً هو فيه إمام نفسه ، وشاهد دعواه ، فجمعت أحسن ما قاله كل واحد منهم في كتابه ليكون « العمدة في محاسن الشعر وآدابه » إن شاء الله ، وعولت في أكثره على قريحة نفسي ونتيجة خطايرى خوف التكرار ، ورجاء

الاختصار ، إلا ما تعلق بالخبر وضبطته الرواية فإنه لا سبيل إلى تغيير شيء من لفظه ولا معناه ليوثق بالأمر على وجهه .

ويمكن رد أبواب الكتاب في جملتها إلى ثلاث مجموعات : الأولى وتتناول الشعر والمجتمع . والثانية ويتحدث فيها عن الشعر ونقده ، والثالثة أبواب لا تمت إلى الشعر إلا من بعيد وعلى وجه التأول وأدنى مناسبة . وعلى هذا ينهب ابن رشيقي يتناول الأبواب واحداً فواحداً ، وأولها تلك الجملة التي يتحدث فيها عن الشعر والمجتمع ، وما له فيه من جليل الشأن وكبير الخطر ، ويفتحها بباب يجعل عنوانه « باب في فضل الشعر » ويقول فيه : « العرب أفضل الأمم وحكمتها أشرف الحكم لفضل اللسان على اليد ، والبعد عن امتحان الجسد إذ خروج الحكمة عن الذات بمشاركة الآلات : ولا بد للإنسان من أن يكون تولى ذلك بنفسه أو احتاج فيه إلى آلة أو معين من جنسه » . ثم ما يزال ابن رشيقي يقول في ذلك إلى أن يقول : « ومن فضائل الشعر أن الكذب الذي اجتمع الناس على قبحه . حسن فيه ، وحسبك ما حسن الكذب واغتفر له قبحه فقد أوعد رسول الله صلى الله عليه وسلم كعب بن زهير لما أرسل إلى أخيه بجير ينهيه عن الإسلام ، وذكر النبي صلى الله عليه وسلم بما أحفظه . فأرسل إليه أخوه : أن ويحك ، إن النبي أوعدك لما بلغه عنك - وقد كان صلى الله عليه وسلم أوعد رجالاً بمكة ممن كان يهجوهم ويؤذيه فقتلهم - فان كانت لك في نفسك حاجة فطر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه لا يقتل من جاء تائباً . وإلا فانج إلى نجائك فإنه والله قاتلك ، فضاقت به الأرض . . . » . فأتى كعب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنشده بعد أن استأمنه :

بانت سعاد قلبي اليوم مشبول

مشيم لآثرها لم يفد مكبول

أنبت أن رسول الله أوعدني

والعفو عند رسول مأمول

مهلاً هداك الذي أعطاك نافلاً

لله القرآن فيه مواعظ وتفصيل

لا تأخذني بأقوال الوشاة فلم

أذهب - ولو كثرت في الأقاويل

يقول ابن رشيقي : فلم ينكر عليه النبي صلى الله

عليه وسلم قوله ، وما كان ليوعده على باطل .

ثم يعقد بعد ذلك باباً يرد فيه على من يكره الشعر

ويروى عن النبي أنه قال « إنما الشعر كلام مؤلف

فما وافق الحق منه فهو حسن ، وما لم يوافق الحق منه

فلا يخبر فيه » ثم يذكر من أشعار الخلفاء والقضاة

والفقهاء ليؤيد القضية ، وينقل الحديث بعد إلى ما صنع

الشعر بالناس ، وكيف أنه رفع منهم ووضع ، وأنه

« يرفع من قدر الوضع الجاهل مثل ما يضع من قدر

الشريف الكامل ويسنى من مروءة الذي كما يلقى من

مروءة السرى » ثم يخرج من ذلك إلى شفاعات الشعر

للشعراء ، واحتماء القبائل بشعرائها ، ثم يتحدث عن

الغزل والطيرة فيه ، ثم عن مضاره ومنافعه ، وما قد

يجره الشعر على قائله كالذي كان من عمر بن الخطاب

مع الخطبة حين هجا ابن بدر بأبياته المشهورة ، ثم يذكر

آيات أبي اللسان التي يقول فيها :

وللشعراء السنة حداد

على العصور موفية دليلاً

ومن عقل الكريم إذا اتقاهم

وداراهم مداراة جميلة

إذا وضعوا مكابهم عليه

وإن كذبوا فليس لهم حيلة

ثم يعقد باباً يذكر فيه من تكسب بالشعر ، ومن

أنف من ذلك ، وأن العرب لم تكن تتكسب به ،

« وإنما يصنع أحدهم منه ما يصنعه فكاهة أو مكافأة عن

يد لا يستطيع أداء حقها إلا بالشكر إعظاماً لها كما قال

امروء القيس يمدح بني تميم ، رهنط المعلل :

أفرحنا امرئ القيس بن حجر

بنو تميم مصاصيح الظلام

لأن المعلل أحسن إليه وأجاره حين طلبه المنذر بن

ماء السماء .

وعلى هذا كانت العرب تقول الشعر حتى نشأ

الناطقة الديباني فمدح الملوك ، وقبل الصلة على الشعر .

فسقطت منزلته وتكسب مالا جسيماً حتى كان أكله

وشربه في صحاف الذهب والفضة ، وأواني من عطاء

الملوك . فلما جاء الأعشى جعل الشعر متجراً يتجر به

في البلدان حتى قصد به ملك العجم فأثابه وأجزل عطيته

علماً بقدر ما يقول عند العرب

ثم يحتم حديثه عن هذه الناحية وأعنى بها « الشعر

في المجتمع » بحديث عن تنقل الشعر في القبائل وأنه كان

في الجاهلية ، في ربيعته ، فكان منهم مهلهل واسمه عدى

والمرقشان .. ثم تحول الشعر في قيس فنبه النابتان . .

ثم استقر في تميم ومنهم أوس بن حجر شاعر مضر في

الجاهلية .

وينقل الحديث في الكتاب بعد ، إلى الجانب النقدي

المحصل لمدارسة الشعر من حيث فنيته ومنزلته ، ويستغرق

الجزء الأكبر من مجهود ابن رشيقي ، ويستفتح باب

يذكر فيه القدماء والحديثين ، وأن كل قديم من الشعراء

حدث في زمانه بالإضافة إلى من كان قبله ، ثم يلعب

ينقل من آراء النقاد في ذلك إلى أن يقول : « ولم أر في هذا النوع أحسن من فصل أتى به عبد الكريم بن إبراهيم فانه قال : قد تختلف المقامات والأزمنة والبلاد فيحسن في وقت ما لا يحسن في آخر ، ويستحسن عند أهل بلد ما لا يستحسن عند أهل غيره ، ونجد الشعراء الخذاق تقابل كل زمان بما استجد فيه ، وكثر استعماله عند أهله بعد ألا تخرج من حسن الاستواء وحد الاعتدال ، وجودة الصنعة وربما استعملت في بلد ألفاظ لا تستعمل كثيراً في غيره . كاستعمال أهل البصرة كلام أهل فارس في أشعارهم . ونوادير حكاياتهم — قال : والذي أختاره أنا : التجويد والتحسين الذي يختاره علماء الناس بالشعر . ويبقى غايته على الدهر ، ويبعد عن الوحشي المستكره ، ويرتفع عن المولود المتحل ويتضمن المثل السائر والنشيب المصيب والاستعارة الحسنة .

يقول ابن رشيق : وأنا أرجو أن أكون باختيار هذا الفصل وإثباته هنا داخلا في جملة المميزين إن شاء الله : فليس من أتى بلفظ محصور يعرفه طائفة من الناس دون طائفة لا يخرج من بلده ، ولا ينصرف من مكانه كالذي لفظه سائر في كل أرض : معروف بكل مكان . وليس التوليد والرقعة أن يكون الكلام رقيقاً سفاسفاً ولا بارداً غشاً ، كما ليست الجزالة والفصاحة أن يكون حوشياً خشناً ولا أعرياً جاهلياً ولكن حال بين حالين ، وهكذا لا يقف ابن رشيق عند حد النقل ولكن يجاوز ذلك إلى إبداء الرأي والإدلاء في كل مسألة بدلو ، يدل به على بصر بنقد الشعر ، ومعرفة بجيد الكلام ورديته ، وشروط ذلك كله وصفاته .

ثم يتحدث عن المشاهير من الشعراء ، وعن المقلين منهم والمقلين ، وعن رغب عن ملاحاة غير الأكفأ ثم يذكر طبقات الشعراء .

وينقل الحديث بعد إلى ماهية الشعر وحده وبنيته ، ثم إلى قضية اللفظ والمعنى وإلى أيهما يرجع الفضل ، ويذكر في ذلك آراء العلماء والنقاد واختلافاتهم ، ويتحدث بعد عن الطبع والصنعة ، وعن المطبوعين من الشعراء والمصنعين ، ويذكر أن المطبوع هو الأصل الذي وجد أولاً ، والمصنوع وإن وقع عليه هذا الاسم فليس متكلفاً تكلف أشعار المولدين لكن وقع فيه منه . « والعرب لا تنظر في أعطاف شعرها بأن تجنس أو تطابق أو تقابل ، فتترك لفظة للفظ ، أو معنى لمعنى كما يفعل المحدثون ، ولكن نظرهما في فصاحة الكلام وجزالته ، وبسط المعنى وإبرازه وإتقان بنية الشعر ، وإحكام عقد القوافي ، وتلاحم الكلام ببعضه ببعض حتى عدوا من فضل صنعة الخطيئة حسن نسقه الكلام بعضه على بعض في قوله :

فلا وأيلك ما ظلمت قريع
بأن بينوا المكارم حيث شاءوا
ولا وأيلك ما ظلمت قريع
ولا برمسوا لذلك ولا أساموا
بعثرة جارهم أن ينحشوها
فيغير حوله نعم وشاء
فيمشي مجلداً ويقم فيها
ويمشي إن أريد به المشاء
وإن الجار مثل الضيف يغدر
لوجهته وإن طال الثواء
ولاني قد علقت بجبل قوم
أعسانهم على الحساب الرءاء
وكنلك قول أبي ذؤيب يصف حمر الوحش
والصائد :

فوردن والعروق مقعد رائي
الضرباء خلف النجم لا يتسلع

فكر عن في حجرات عذب بارد
حصب البطاح تغيب فيه الأكرع

فشر بن ثم سمعن حسا دونه
شرف الحجاب وريب فرع يقرع

فنكرنه فنفرن فامترست به
هوجاء هادية وهاد جرشع

فرى فأنفذ من نحوص عائط
سهما فخر وريشه متصنع

قبدا له أقراب هاد رائعا
عنه فعبث في الكنانة يرجع

فرى فالحق صاعديا مطمرا
بالكشح فاشتملت عليه الأضلع

فأبدهن حنوفهن فهارب
بد مائه أو ببارك متجمع

يقول ابن رشيق : فانت ترى هذا النسق بالغاء
كيف اطرده ولم يتحل عقده ولا اختل بناؤه ، ولولا
ثقة الشاعر ومراعاته إياه لما تمكن له هذا التمكن .

وعلى هذا النحو يمضي ابن رشيق يناقش الموضوعات
فيذكر الأبواب . وإذا كان في حد الشعر أنه موزون
مقفى ، فإنه يعقد بابا يتحدث فيه عن الأوزان وآخر
يذكر فيه التقفية والتصريع ، ويستغرق في ذلك جملة
تقارب خمسين صفحة من الجزء الأول من ص ١١٣ -
١٥٨ . ويتميز حديثه في الأوزان والتقفية والتصريع من
حديث العروضيين بأنه يتجاوز الشكل الخارجي إلى
الحديث عن الحس الفني والتذوق للأوزان والتقفية
والتصريع ، وكيف أن الذوق هو الذي يحكم في الشعر

وليس ما قال العروضيون ، على أن المطبوع - فيما
يرى - لا يحتاج إلى علم الأوزان والقوافي ، وإنما هو
علم يستعين به المصنفون .

ثم يذكر ابن رشيق الرجز والقصيد ، وأن النقاد
يخصون الرجز بالمشطور والمهوك وما جرى مجراها ،
وأما القصيد فطويل الأبيات ، ومستوفاهما ، وليس الأمر
على ذلك عنده لأن الرجز ثلاثة أنواع غير المشطور
ثم يذكر القريض وأنه عند أهل اللغة الشعر الذي
ليس برجز كما قال النحاس ، ويستكمل ذلك بحديث
عن القطع والطوال ، ومواطن هذه وتلك ، والمشهورين
بهذا وذاك من الشعراء .

ثم يعقد بابا للبديهة والارتجال ، والبديهة فيما يرى
ما فيه الفكرة والتأييد ، وأما الارتجال فما كان انهمازا
وتدفقا لا يتوقف فيه قائله كالذي صنع الفرزدق حين
ناب في كفه السيف فإنه قال مرتجلا :

فإن بك سيف خنان أو قلدر أني

لتأخير نفس حينها غير شاهد

فسيف بنى عبس وقد ضربوا به

نبا يبدى ورقاء عن رأس خالده

كذاك سيوف الهند ننبو ظلماتها

ويقطع من أحيانا مناسط القلائد

ولو شئت قط السيف ما بين أنفه

إلى علق دون الشراسيف جاسد

ويجرح ذلك إلى الحديث عن عمل الشعر وشعره
القرمحة له ، وكيف تمر بالشاعر أوقات وخلع ضرر
فيها أهون عليه من قول بيت ، فإذا تهادى الشاعر على
ذلك قالوا عنه : أصفى وأفصى كما يقال في الدجاجة
إذا انقطع بيضها ، ويقال فيه أجفل كما يقال لحافر
البئر إذا بلغ في حفره جبلا تحت الأرض ، ويقال له

أكلدى وأفحم من فحم الصبي إذا انقطع صوته من شدة
البكاء ، فإذا ساء لفظ الشاعر قالوا اهتر فهو مهتر .

وهكذا يكشف ابن رشيق بمقالته هذه عن معرفته
باللغة وأصول استعمالاتها حين تستعمل في معان
اصطلاحية تشبه ما استعملت فيه أصلاً وتمت إليه بسبب
ويأخذ بعد في ذكر المقاطع والمطالع والمبدأ والخروج
والنهاية ، ويسلمه ذلك إلى أثر البيئة في الشعر ،
وما ينبغي للشاعر أن يأخذ به نفسه من الملائمة بين
ما يقول وبين البيئة والعصر اللذين يعيشهما ومن ذلك
أنه لما كانت العرب ودواها الإبل ولها صبر على الأسفار
والنصب ، وقلة الماء والعلف ، خصوصاً بالذكر دون
غيرها ولم يكن أحدهم يرضى بالكذب فيصف ما ليس
عنده كما يفعل المحدثون ، وأما امرؤ القيس فإنه لما كان
ملكاً ذكر خيل البريد والفرائق ، على أنه لم يستغن عن
ذكر الإبل للعادة التي جرت .

ثم يأخذ ابن رشيق بعد في أبواب من البلاغة بعد
أن يسوق من كلمات الأقوام في تحديداتها ، فيذكر
الإيجاز وينقل فيه تعريف الرماني له وأنه ضربان الأول
مطابق لفظه لمعناه ، لا يزيد عليه ولا ينقص كقولهم :
سل أهل القرية ، والثاني : ما فيه حذف للاستغناء عنه
كقوله تعالى : وأسأل القرية .

ثم يتكلم عن البيان ، والنظم ، والمخترع والبديع ،
والمحاز ، والاستعارة ، والتمثيل والمثل السائر ، والتمثيل
عنده ضرب من الاستعارة ، ويسوق شواهد مما جاء في
القرآن الكريم ، ويتكثر من ذلك ما لم يتكثر من غيره .

ثم يتحدث عن التشبيه وأنه صفة الشيء بما قاربه
وشاكله ، كما يتحدث عن الإشارة وأنها من غرائب
الشعر وملحه ، وأنها بلاغة عجيبة تدل على بعد المرمى
وفرط المقدرة . كما يذكر التبيين وأن منه ما يسمونه

التجاور ، والتبع هو ذلك الضرب المشهور باسم الكتابة
ثم يذكر التجنيس وأنه ضروب ، ويختتم الجزء الأول
من الكتاب بباب التريديد كما يستفتح الجزء الثاني
بالتصدير ويتبع ذلك بحديث المطابقة وهي جمعت بين
الضدين في الكلام أو في بيت شعر - ثم يذكر المقابلة
وأنها مواجهة اللفظ بما يستحقه في الحكم ، فهذا أحد
ما انضج عنده .

ثم ينقل الحديث إلى التقسيم وكيف اختلف فيه النقاد
فجعله بعضهم استقصاء الشاعر جميع أقسام ما ابتداء به
كقول بشار يصف هزيمة قوم :

بضرب يذوق الموت من ذاق طعمه

ويدرك من نجى القصرار مثالبه

فراح غريق في الأسارى ومثله

قتيل ، ومثل لاذ بالبحر هاربه

وجعله آخرون هو هذا مع زيادة تأتي تدرجاً
وترتيباً ، فصعب على متعاطيه لهذا قل جداً ، وأحسنه
قول زهير بن أبي سلمى :

بطعنهم ما ارتموا حتى إذا اطمعنوا

ضارب حتى إذا ما ضاربوا اعتنقوا

فإنه أتى بجميع ما استعمل في وقت الهياج ، وزاد
مدحاً رتبة ، وتقدم به خطوة على أقرانه ، يقول
ابن رشيق ولا أرى في التقسيم عدل هذا البيت ، وبليه في
بابه قول عنزة :

إن يلحقوا أكرر وإن يستلحموا

أشد ، وإن يلفوا بضنك أنزل

وهكذا له رأى في أكثر الذي يحكى .

ويتحدث بعد عن التسميم وأن قدامة بن جعفر
سماه التوشيح ، والذي سماه تسميماً على ابن هارون
المنجم وابن وكيع يسميه المظلم وهو أنواع . . .

به كيت وكيت ، وأصعب الرثاء . ما تشابكت فيه
المواطف كرتاء جليلة لزوجها حين قتله أخوها جساس
فقالت :

يا ابنسة الأقوام إن شئت فلا
تمجلى باللوم حتى تسأل

ومن صعبه أيضاً الجمع بين تعزية وتهنئة ، ومن
أشده صعوبة أن يرثي الشاعر طفلاً أو امرأة ، ومن
أشجاء مرثية ابن الزيات لأم ولده تلك التي يقول فيها :

آلا من رأى الطفل المفارق أمه
بعيد الكرى عيناه تبتدران
رأى كل أم وابنها غير أمه
يبيطان تحت الليل يفتجيان
وبات وحيداً في الفراش تحته

بلا بل قلب دائم الخفقان
يقول : ورثاء الأطفال يكون بذكر محابليهم ،
وما كانت الفراسة تعطيه فيهم ، مع التحزن لمصابهم
والتفجع بهم كالذي صنع أبو تمام في ابني عبدالله بن
طاهر .

وعنده أن الاقتضاء والاستنجاز ينبغي فيهما البعد
عن خشونة اللفظ ، وفرق ما بينهما وبين العتاب أنهما
لطلب حاجة ، أما العقاب فلطلب الإبقاء على المودة
والمراعاة ، وللعقاب طرائق فنه ما يمازجه الاستعطاف
والاستتلاف ، ومنه ما يداخله الاحتجاج والانتصاف ،
وقد يعرض فيه المن والإجحاف مثل ما يشركه الاعتذار
والاعتراف ، وأحسن الناس طريقاً في عتاب الأشراف
شيخ الصناعة وميد الجماعة أبو عباد البحتري كما أن له
هو فيه قصيدة عاتب بها القاضي جعفر بن عبدالله
الكوفي ومنها :

وعلى هذا التحوي يمتضي الرجل في الجزء الثاني يذكر
الاستطراد والتفريع والالتفات والتعميم والمبالغة
والإيغال والغلو والتشكيك ، والحشو وفضول الكلام
والاستدعاء والتكرار ، ونفى الشيء بإيجابه ، والتضمين
والإجازة ، والاتساع والاشتراك والتكرار والتغاير .
وبالجملة فانه أتى على أكثر ما تضمنته كتب
البلاغة فيما بعد تحت الفنون الثلاثة التي انقسمت إليها ،
وهي المعاني والبيان والبديع .

• • •

ثم يأخذ ابن رشيق في باب آخر يسميه « التصرف »
وقد الشعر ، ويريد بالتصرف أن يقول الشاعر في جملة
أغراض الشعر بحيث لا يكون في النسب أبرع منه في
الرثاء ، ولا في المديح أنفذ منه في الهجاء ، ولا في
الافتخار أبلغ منه في الاعتذار ، ولا في واحد من
الأغراض أبعد منه صوتاً في غيرها . . . فانه إذا كان
كذلك حكم له بالتصرف . ويجرّه ذلك إلى ذكر أشعار
الكتاب ، وأنهم أرق الناس في الشعر طبعاً ، وأملحهم
تصنيعاً ، وأحلام الألفاظ وأطفهم معاني ، وأقدرهم
على تصرف وأبعدهم من تكلف .

ويخرج من ذلك إلى الخوض في خصائص كل
غرض ، فالنسب حقه أن يكون حلو الألفاظ رسلها ،
قريب المعاني سهلها ، غير كثر ولا غامض .

والمديح : يسلك فيه الشاعر طريقة الإيضاح
والإشادة بذكر الممدوح ، مع جزالة الألفاظ ونقاوتها .
والافتخار هو الممدوح نفسه إلا أن الشاعر يخص به
نفسه وقومه ، وكل ما حسن في المديح حسن في
الافتخار .

والرثاء ليس بينه وبين المديح إلا أن يخلط به شيء
يدل على أن المقصود به ميت مثل « كان » أو « علمنا

وقد كنت لا آتني إليك مخاتلاً
لديك ولا أنسى عليك تصنعاً
ولكن رأيت المدح فيك فريضة
على إذا كان المديح تطوعاً
لفمحت بما لم يخف عنك مكانه
من القول حتى ضاق مما توسعاً
وهي طويلة .

وأما الوعيد والإنذار فما لا يلجأ إليه الشاعر إلا
لضرورة ، والمجاء خبره ما تشبه العذراء في خنبرها
فلا يقبح بمثلها كقول أوس :
إذا ناقة شدت برحل وخرق
إلى حبيكم بعدى فضل ضلالها
وقول جرير :

لو أن قلب جمعت أحلامها

يوم التضار لم تزن مثقالاً
وأما الاعتذار ، فأولى بالشاعر ألا يأتي ما يعتذر منه ،
فإن اضطره المقدار إلى ذلك وأوقعه فيه القضاء فليذهب
فيه منهياً لطيفاً ، وليعرف كيف يأخذ بقلب المعتذر .
إليه ، وكيف يمسح أعطافه ، ويستجلب رضاه .
وأما الوصف فالشعر إلا أقله راجع إليه ولا سبيل
إلى حصره أو استقصائه .

تلك أبواب الكتاب الوثيقة الصلة بالشعر ونقده
وبيان محاسنه وآدابه ، ومنهجها أن يسوق للظاهرة
النقدية أو البلاغية تعريفاً ، وقد يكون ذلك التعريف
منقولاً ، وفي أحيان كثيرة يذكر ذلك كأن يقول :
« وقد نقلت هذا الباب إلا ما لا يخفاء به على أهل
التمييز » . ولكن شخصية ابن رشيق لا تمنح في خلال
النقول وإنما تبقى واضحة ظاهرة بينه ، وذلك مما يعقب
على الرأي ينقله ، فتارة يوافق المصنف الذي أخذ منه

ويظهر استحسانه إياه ، ويقم الدليل على الاستحسان
وأخرى يرد الرأي ويرفضه ، ويقم في مكانه رأياً يكون
أباً عنده ، ثم الشواهد التي يختارها تدل على بصر بجيد
الشعر ومتخله ، ومعرفة بمواقع الجمال في فن الكلمة ،
ولا غرابة فهو شاعر مثلاً هو ناقد ، وقد قال جزل
الشعر قبل أن يؤلف كتاب العمدة ، فجاء الكتاب صنع
خير ، مع ما ضمنه من أبيات وقطع له ثم عن شاعر
فحل ، وقد أحصيت من ذلك جملة في كتابي « ابن
رشيق القيرواني » أحد كتب « نوابغ الفكر » الذي
صدر عن دار المعارف .

أما عن الأبواب التي جاءت في الكتاب ولا تتصل
بالشعر ولا بصنعه من قريب فهي باب في أنساب العرب
وآخر في وقائعهم وأيامهم ، وبدأه بالحديث عن النبي
صلى الله عليه وسلم وغزواته ، وباب عن ملوك العرب
وفي ثلاثة الأبواب يذكر أن ما يجيء به فيها ليس على
جهة الاستقصاء ، فإن آخرين غيره استقصوا ذلك
وأحاطوا به ، واعتماداً على كلمته تلك وعلى أدلة أخرى
نفيت أنا أن يكون الرجل مؤرخاً أو من ثقاة المؤرخين
مخالفاً بذلك من ذهب إلى اعتباره أحد رجالات التاريخ (١)
ثم يعقد باباً يذكر فيه الخيل وشياتها وكرامها ، ثم
يذكر باباً يتحدث فيه عن صلوات الشعراء وجوائزهم ،
ويتم به الكتاب ، ويقول فيه : إن أصل الجائزة أن
يعطى الرجل ما يجزه لينهب إلى وجهه ، وكان الرجل
إذا ورد ماء قال لقيمه : أجزني أي أعطني ماء حتى
أذهب لوجهي ، وأجوز عنك ، فكثر حتى جعلت
الجائزة عطية قال الراجز :

يا قيم الماء فسدلتك نفسي

أحسن جزاوى وأقل حبي

ثم ينقل أن ابن قتيبة قال : أصل الجائزة والجوائز

(١) راجع ذلك كله في كتاب « ابن رشيق ونقد الشعر »
رمالة الماجستير .

وقد اختصره أبو عمر عثمان بن علي بن عمر الصقلي
كما اختصره ونبه على أغلاطه الأعلام الشنتمري المتوفى
سنة ٥٤٩ هـ ، وسمى مختصره هذا : مختصر العملة
والتنبيه على أغلاطه ، ومثل ذلك ما صنع موفق الدين
البغدادى ، ونسخة خطية من مختصر الصقلي لا تزال
قائمة في مكتبة بلدية الإسكندرية ، والنية أن أحققها
وأرجو أن أعان على ذلك قريباً .

• • •

أما أصول كتاب العملة فتحها خطية في دار الكتب
العربية بالقاهرة ترجع إلى سنة ٦٦٩ هـ وهي أقدم
مخطوطاته ، وثمت أخرى يرجع تاريخها إلى سنة ٩٢٣ هـ
ومناك أخرى كتبت سنة ١٢٩٨ وأقدم المخطوطات
أصحبها وإن كان فيها سقط واضطراب في مواضع ،
وقد بينت ذلك جميعه في رسالتى آفة الذكر .

وأما طبعاته فقد طبع في تونس جزء منه كما طبع
في مصر كاملاً ثلاث مرات . وأصبح هذه الطبعات
جميعاً هو طبعة حجازى سنة ١٩٣٤ ، ومع ذلك
فالكتاب جدير بأن يعاد تحقيقه وإخراجه في صورة
تكون أوفى وأكمل .

أن عبد عوف بن أصرم من بني هلال بن عامر
ابن صعصعة ولى فارس لعبد الله بن عامر ، فر به الأختف
بن قيس في جيشه غازياً إلى خراسان ، فوقف لهم على
قنطرة الكر فجعل الرجل ينتسب فيعطيه على قدر
حسبه ، فكان يعطيهم مائة مائة ، فلما كثروا عليه قال :
أجيزوهم فأجيزوا ، فهو أول من سن الجواز ، قال
الشاعر :

فدى للأكرمين بنى هلال

على علائهم عى ونحالى

هم سنوا الجواز في معد

فصارت سنه أخرى اللبالي

ثم يمضى على هذا النحو يذكر البكرة وأنها سميت
بذلك لوفورها . . . والصلة وأنها ما أخذته الرجل من
السلطان أول ما يتصل به .

• • •

ذلك هو كتاب العملة في صناعة الشعر ونقده ،
وتلك موضوعاته وأبوابه ، وهذا هو منهج ابن رشيق
فيه ، وخير من ذلك في التعريف به الرجوع إليه فإن
فيه لأدباً جماً ونقداً يستأهل الدراسة وإطالة الوقوف .



نفع الطيب للمقرى

بسم
الأستاذ على أدهم

إن لم يكن أوفاهما جميعاً وأحفظها وأجمعها لأحوال الأندلس الأدبية والسياسية والاقتصادية ، وتراجم رجالها الأعلام ، وشعرائها المبرزين ، وكتابتها الممتازين مع ذكر مجموعة من أشعارهم الرائقة ، ورسائلهم البليغة الممتعة ، ونواديرهم الطريفة ، وسائر براعاتهم وعبقرياتهم ، بل هو أقرب إلى أن يكون موسوعة شاملة لتاريخ الأندلس ومختلف وجوه الحضارة العربية الأندلسية .

ولم يكن هذا الرجل المفتون بحضارة الأندلس أندلسي المولد ، ولم ير الأندلس رأى العين ، فقد كان المسلمون في عهده قد غلبوا على أمرهم في الأندلس وأخرجوا منها ، وطردت البقية الباقية منهم أو ذابت وفنيت في الكثرة الأندلسية الغالبة ، وتقلص ظل بقايا نفوذهم فيها تقلصاً تاماً ، ولكنه مع ذلك ظل طوال حياته شديد التعلق بأخبار الأندلس ، دائم الاطلاع على تاريخها وأدبها وعلومها ، مثابراً على استقصاء تلك الأخبار وجمع شتى المعلومات وطلبها في مظانها الأصلية ومراجعتها الأمانة الموثوق بها .

وقد ولد المقرى في تلمسان ببلاد الجزائر ونشأ بها ، وهو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد ،

بعض المؤلفات تستمد أهميتها من الموضوع الذي تتناوله وتدور حوله وتعالج قضاياها ومشكلاته ، وبعضها تقوم مكانته على ما يحدثنا به المؤلف عن خواطره وأفكاره ونظراته إلى الكون وتأملاته ، وقد افانا مؤلف كتاب نفع الطيب في المقدمة الضافية التي صدر بها كتابه بطائفة من المعلومات عن مولده ونشأته وتعليمه ودراسته وثقافته والمناصب التي وليها وأسفاره ورحلاته وما لقيه من حسد الحاسدين وكيد الكائدين وأفضى إلينا بجانب من شجونيه وأحزانه لاضطراره إلى أن يعيش مشرداً عن وطنه الذي أحبه وأولع به ، وظل خلال تأيه عنه يحدث نفسه بأن الأيام قد تهادنه وتتيح له العودة إلى مقر نشأته ومدرج طفولته ، ولكنه في سائر فصول الكتاب يقف موقف المؤرخ الجامع الذي يستقصى الأخبار من مراجعها الماثورة دون أن يوازن بينها أو أن يرجح بعضها على البعض الآخر ، ولكنه مع ذلك واسع المعرفة حسن الذوق بارع العرض شائق الأخبار شأن المحدث اللبق الممتع الذي يستطرد من موضوع إلى موضوع آخر قريب الصلة بالموضوع الأصلي دون أن يدرك السامع ملل أو إعياء ، وكتابه من أوفى المراجع المعروفة في تاريخ الأندلس والمغرب

مولده قبل الألف بنحو ثمانية أعوام ، وأرجح أن هذا الاستنتاج أقرب إلى الحقيقة مما قرره ليثى بروفنسال .

وبرغم اتصال المقرئ بالسultan زيدان السعدى وتولية الإمامة والخطابة لجامع القرويين ثم توليه الإفتاء حتى سنة ١٠٢٧ فإنه وجد نفسه فى أواخر السنة مضطراً إلى الهجرة متظاهراً بأنه عقد العزم على الذهاب إلى الحج ، وكعادته سكنت عن ذكر الأسباب التى دعت إلى ذلك وجعلت الرحيل أمراً لا يحيا عنه ، والظاهر أنه أرغم على ذلك لأسباب سياسية ، وهو يذكر لنا أنه لقي فى مراكش صاحبها فأنشده متمثلاً بقول على ابن عبد العزيز الحضرمى :

حبيى تقتضى مقامى وحالى تقتضى الرحيل
هذان خصمان لست أقضى بينهما خوف أن أميلا
فلا يزالان فى خصام حتى أرى رأبك الجميلا
فأجابه صاحب مراكش بقوله :

لا أوحش الله منك قوماً تعودوا صنعك الجميلا
ويذكر المقرئ أن أبا الحسن عليا الخزرجي القامى الشهير بالشاحي لما سمع بعزمه على الارتحال عن الوطن كتب إليه بما كتبه أبو جعفر أحمد بن خاتمة المغربي إلى بعض أشيائه وهو :

أشمس الغرب حقاً ما سمعنا
بأنك قد شمت من الإقامة
وأنتك قد عزمت على طلوع
إلى شرق سموت به علامة
لقد زلزلت منا كل قلب
بحق الله لا تغم القيامه

ويشير إلى سبب ارتحاله إشارة موجزة فى مقلمة كتابه قائلا : « إنه لما قضى الملك الذى ليس لعيده فى أحكامه تعقب أو رد ، ولا محيد عما شامه سواء كره ذلك المرء أو رد ، برحلتى من بلادى ونقلتى عن محل

والمقرئ نسبة إلى قرية تسمى مقرة كانت موطن أسرته القديم ، وإليها ينتسب بعض كبار علماء المغرب ، وقد حدثنا المقرئ عن مولده بمدينة تلمسان وذكر لنا أنها بلدة عظيمة من أحاسن بلاد المغرب ، وقد قرأ وحصل ببلده على عمه الشيخ الجليل أبى عثمان سعيد بن أحمد المقرئ مفتى تلمسان ، ومن جملة ما قرأ عليه صحيح البخارى ، وقد درس الأدب والفقه المالكي ، ورحل إلى فاس مرتين ، وكانت المرة الأولى سنة ١٠٠٩ وأمضى بها بعض الوقت فى الدراسة والتحصيل ، وزارها مرة ثانية سنة ١٠١٣ ، ولا يذكر لنا الأسباب التى حملته على مغادرة بلده وانتقاله إلى فاس حيث استقر به المقام ، وكان على ما يبدو يتردد بينها وبين مراكش ، وكان ذلك فى فاعحة عهد السلطان أبى المعالى زيدان السعدى ، وقد هيات له الإقامة بفاس فرصة الاستزادة من العلم والتوسع فى الدراسة .

ولم يذكر لنا المقرئ تاريخ مولده وإن كان قد حرص على أن يذكر لنا تاريخ رحلاته وتنقلاته ، ويقول المستشرق المعروف ليثى بروفنسال فى دائرة المعارف الإسلامية إنه ولد سنة ١٠٠٠ وجاراه فى ذلك^(١) الدكتور حسين مؤنس ، وقد شك فى صحة هذا التاريخ الأستاذ عبدالله عنان^(٢) وقال « بلوح لنا من تتبع نشأة المقرئ وحوادث حياته حسبا يقصها علينا أنه ولد قبل ذلك التاريخ بعدة أعوام ، فهو أولا يذكر لنا أنه « نشأ بتلمسان إلى أن رحل عنها فى زمن الشيبية إلى مدينة فاس سنة تسع وألف » فلو كان مولده سنة ١٠٠٠ لما تحدث هنا عن الشيبية إذ يكون عمره عندئذ تسعة أعوام فقط أعنى غلاماً حديثاً وهو ما لا ينصرف إليه الشباب » ويستخلص الأستاذ عنان من ذلك أن

(١) راجع مقال الدكتور حسين مؤنس فى العدد ٥٢ من مجلة العربى صفحة ٤٧ .

(٢) راجع مقال الأستاذ عبدالله عنان عن المقرئ فى كتابه « تراجم إسلامية شرقية وأندلسية » صفحة ٢٤٥ .

طارقي وتلادى بقطر المغرب الأقصى الذى تمت محاسنه
لولا أن سيطرة الفتن سامت بضائع أمته نقصاً ، وطما
به بحر الأهوال ... وذلك أواخر رمضان من عام
سبعة وعشرين بعد الألف تاركاً المنصب والأهل والوطن
والألف ، ويذكر لنا أنه لم يستطع السلو عن وطنه
قائلاً : « وربما رمت انتحائي مذهب السلو وانتحالي ،
خلال أحوال إقامتي وارتحالي ، فلم ينتقل عن تلك
الصفات حالي ... فإن لاح سنا برق شافقي أو ترنم
شاد حدا بي إلى الهيام وسافقي ... ولا أستطيع
الاعراب عن أمرى العجيب لما بي من النوى المذهل
والجوى المدهش والوجيب ... وأضرع إليه سبحانه
في تيسير العود إلى أوطاني .. وأن يلحقني بذلك الأفق
الذى خيره موفور وحق من فيه معروف لا منكر
ولا مكفور » .

ويلقى الأستاذ عبدالله عنان ضوءاً على سبب
ارتحال المقرئ فيقول : « تولى مولاي زيدان . الملك
دون أخويه المأمون وأبي فارس سنة ١٠١٢ هجرية ،
ولم يلبث أن نشبت بينهما حروب أهلية متوالية . وهزم
مولاي زيدان أولاً وفر إلى تلمسان . ثم استعاد ملكه بعد
عدة محاولات دموية ، وبعد أن أجلى عنه غير مرة في
سنة ١٠١٨ بيد أن عهده كان مضطرباً فياضاً بالحروب
والفتن ، ولا ريب أن المقرئ لم ترقه هذه الحياة
المضطربة وأنه اضطر إلى مغادرة المغرب تفادياً من
عواقب الفتن والسمائس المستمرة التي كانت تكدر
صفو الحياة في فاس » .

وبعد أن أدى المقرئ فريضة الحج ورد إلى مصر في
سنة ١٠٢٨ وسكنها وتزوج بها من السادة الوفائية .
ولم يلق في مصر ما كان يؤمل من طيب الإقامة والحفاوة
والتقدير والتشجيع ، وقد سئل عن حظه بمصر فقال :

قد دخلها قبلنا ابن الحاجب وأنشد فيها قوله :
يا أهل مصر وجدت أيديكم
في بلنحنا بالسقاء متقبضة
لما عدت القسرى بأرضكم
أكلت كتي كائننى أرضة
وأنشد لنفسه :

تركتم رسوم عزى في بلادى
وصرت بمصر منسى الرسوم
ونفسي حفيها بالذل فيها
وقلت لها عن العلياء صومى
ولى عزم كحد السيف ماض

ولكن الليالى من خصومى
ثم زار بيت المقدس في شهر ربيع الأول سنة
١٠٢٩ ورجع منها إلى القاهرة ، وكرر من مصر
الذهاب إلى مكة ، ففي سنة ١٠٣٧ كان قد ذهب إلى
مكة خمس مرات وأملى بها دروساً عديدة ووفد على
طيبة مدينة الرسول سبع مرات ، وأملى الحديث النبوى
بجوار القبر النبوى ورجع إلى مصر سنة ١٠٣٩ ودخل
القدس في شهر رجب من تلك السنة وأقام خمسة وعشرين
يوماً ثم رحل منها إلى دمشق فدخلها في أواخر شعبان ،
وأنزله المغاربة في مكان لا يليق به فأرسل السيد أحمد
ابن شاهين - أحد الأدباء البارزين في دمشق - مفتاح
مدرسة الجقمقية : وكتب مع المفتاح هذه الأبيات :

كنف المقرئ شيخى مقرئ
وإليه من الزمان مقرئ
كنف مثل صدره في اتساع
وعلوم كالبحر في ضمن بحر
أى يسدر قد أطلع الدهر منه
ملاً الشرق نوره أى يسدر

أحمد سيدى وشيخى وذخري
وسمعي وذلك أشرف فخر
لو بغير الاقدام يسعى مشوق
جسه زائر على وجه شكرى
فأجابه المقرئ بقوله :

أى نظم فى حسنة حار فكرى
ومحلى بديره صدر ذكرى
طائر الصيت لابن شاهين ينمى
من بروض الندى له خبر ذكر
أحمد الممتطين ذروة مجد
لعنوان من المعانى وبكر
حل مفتاح وصله باب وصل
من معانى تعريفه دون نكر
يا بديع الزمان دم فى ازدياد
بالعلا وازدياد تجنيس شكرى

ورأى المقرئ دمشق فاستوطنها بضعة أسابيع ،
وأملى بها صحيح البخارى فى الجامع الأموى ، ولم يتفق
لغيره من العلماء الواردين إلى دمشق ما اتفق له من
الخطوة وإقبال الناس عليه ، وجرت بينه وبين أدبائها
وعلمائها مطارحات شتى ، وكان أكثر أدبائها إقبالا عليه
وتعظيما له واعجابا به الأديب أحمد بن شاهين القبرسى
الأصل ، ويصف لنا المعنى فى خلاصة الأثر حفاوة
أهل دمشق به بقوله : « وأملى صحيح البخارى بالجامع
تحت قبة النسر بعد صلاة الصبح ، ولما كثر الناس بعد
أيام نخرج إلى صحن الجامع تجاه القبة المعروفة بالباعونية
وحضره غالب أعيان علماء دمشق ، وأما الطلبة فلم
يتخلف منهم أحد ، وكان يوم ختمه حافلا جدًّا ،
اجتمع فيه الألوف من الناس ، وعلت الأصوات
بالهكاء فنقلت حلقة الدرس إلى وسط الصحن إلى
الباب الذى يوضع فيه العلم النبوى فى الجمععات من

رجب وشعبان ورمضان ، وأتى له بكرسى الوعظ ،
فصعد عليه وتكلم بكلام فى العقائد والحديث لم يسمع
نظيره قط ، وتكلم على ترجمة البخارى وأنشد له
بيتين ، وأفاد أنه ليس للبخارى غيرها ، وهما :

اغتنم فى الفراغ فضل ركوع
فمضى أن يكون موتك بغنة

كم صحيح قد مات قبل سقيم
ذهبت نفسه النفيسة فلتة

ونزل عن الكرسي ، فازدحم الناس على تقبيل
يده ، وكان ذلك نهار الأربعاء سابع عشر شهر رمضان
سنة سبع وثلاثين وألف .

وقد تركت فى نفسه هذه الزيارة أجمل الأثر وأبقىه
فكان يكثر الاهتمام بملاحها ، ومن شعره فى مدحها
قوله :

محاسن الشام جلت عن أن تقاس بمحد
لولا حمى الشرع قلنا ولم نقف عند حد
كانها معجزات مقرونة بالتحدى
وقد تفتى بجمال دمشق ومحاسنها فى أبيات كثيرة
ومقطوعات متعددة ، ويقول فى الثناء على أهل دمشق
« لو تعرضت لأسمائهم وحلام أدام الله تعالى سؤدهم
وعلامهم لضاق عن ذلك النطاق وكان من شبه التكليف
بما لا يطاق ، فليت شعرى بأى أسلوب أودى بعض
حقهم المطلوب أم بأى لسان أنفى على مزاياهم الحسان ،
وما عسى أن أقول فى قوم نسقوا الفضائل ولواء ،
وتعاطوا أكواب المحامد ملاء ، وصحبوا من المحمد
مطارف وملاء ، وحازوا المكارم ، وينوا الموادد
والمصارم ، سؤددا وعلاء ، فهم الذين نوهوا بقدرى
الخالل ، وظنوا مع نقصى أن بحر معرفتى وافر كامل
حسبا اقتضاه طبعهم العالى » .

الألباب ، وتصرفه في فنون البلاغة حائى الولاية والعزل ،
إذ هو فارس النظم والنثر في ذلك العصر . . . فلما تكررت
ذلك غير مرة على أسياعهم لمجوا به دون غيره حتى
صار كأنه كلمة لإجاعتهم ، وعلق بقلوبهم وأضحى
منتهى مطلوبهم ، وطلب منه المولى أحمد الشاهينى أن
يتصدى للتعريف بلسان الدين في مصنف يعرب فيه عن
بعض أحواله وأنبائه ، وبدائعه وصنائه ووقائعه مع
ملوك عصره وعلمائه وأدبائه ، وبعض ما له من المنثور
والم منظوم ، واستصعب المقرئ النهوض بهذا العبء في
أول الأمر ، وكان من دواعي اعتذاره عدم تيسر
الكتب التى يستعين بها على هذا المرام لأنه خلف أكثر
كتبه بالمغرب ، والمراجع الأندلسية نادرة في المشرق ،
ومنها كما قال هو عن نفسه « شغل الخاطر بأشجان
الغربة ، الجالبة للفكر غاية الكربة ، وتقسم البال بين
شغل عائق ولبال ، وأنى يطبق سلوك هذا المصيق من
اكتحلت جفونه بالسهاد ونبت جنوبه عن المهاد ،
وسدد نحوه الأسف سهم ، وشغل باله ووجه ، وبث
في قلبه تبريحاً . . . فاشام بارقة أمل إلا في النادر ،
ولا ورد منهل صفاء إلا وكدره مكدر غادر » ويسترسل
الرجل في وصف الآلام التى كان يعانيها في غربته
وما لقيه من داء الحسد برغم كساد الأدب في عصره ،
ولكن صاحبه المولى الشاهينى لم يجعل له فسحة ولا
منلوحة ، ولم يقبل أعذاره ، وكرر عليه الإلحاح حتى
استجاب له ، ووعده بالشروع في تأليف الكتاب عند
وصوله إلى القاهرة ، وبعد استقراره بمصر بدأ في
وضع تصميم الكتاب وكتب منه نبذة ، ووقف به العزم
عن المضى في التأليف وأضرب برهة « لاختلاف أحوال
الدهر نفعا ودقعا » ولكن صديقه الشاهينى عاد يذكره
بانتجاز الوعد ، وذكره بالأيام التى قضاها بصحبته في

وما زاده تعلقاً بالشام أنها ذكرته ببلاده التى
ارتحل عنها مرغماً وهو يقول في ذلك : « وقد تذكرت
بلادى الثانية بذلك المرأى الشامى الذى بهر رائيه ،
فما شئت من أنهار ذات انسجام . . وأزهار متوجة
للأرواح ، مروحة للنفوس يعاطر الأرواح ، وحدائق
تغشى أنوارها الأحداق ، وجنان أفنانها في الحسن
ذوات أفنان . . . وعند روثيق لتلك الأقطار الجلييلة
الأوصاف العظيمة الأخطار تفاءلت بالعودة إلى أوطان
لى بها أوطار ، إذ التشابه بينهما قريب في الأنهار
والأزهار ذات العرف المعطار ، وكنت قبل حلولى
بالبقاع الشامية مولعاً بالوطن لا سواء فصار القلب بعد
ذلك مقسماً بهواه ، ومحاسن الشام وأهله طويلة عريضة ،
وهو مقر الأولياء والأنبياء ولا يجمل فضله إلا الأعمار
الأغبياء » .

وذكر لنا في مقدمة كتابه الباعث على تأليفه فقال
« وكنا في خلال الإقامة بدمشق المحوطة ، وأثناء التأمل
في محاسن الجامع والمنازل والقصور والقوطة ، كثيراً
ما ننظم في سلك المذاكرة درر الأخبار الملقوطة ، ونغنى
من ظلال التبيان مع أولئك الأعيان في مجالس مغبوطة .
نتجاذب فيها أهداب الآداب ، ونشرب من سلسال
ونهادى لباب الألباب ، ونعد بساط الانبساط ،
ونسدل أطناب الأطناب ، ونقضى أوطار الأقطار ،
ونستدعى أعلام الأعلام ، فينجر بنا الكلام والحديث
شجون ، وبالتفتن يبلغ المستفيدون ما يرجون ، إلى
ذكر البلاد الأندلسية ، ووصف رياضها السندسية ،
التي هى بالحسن منوطة . . . فصرت أورد من بدائع
بلغائها ما يجرى على لسانى . . وأسرد من كلام وزيرها
لسان الدين بن الخطيب ما تثيره المناسبة وتقتضيه من
النظم الجزل . . والإنشاء الذى يدهش به ذاكره

دمشق ، فشجعه ذلك على العودة إلى اتمام تأليف الكتاب ، وحدث له بعد ذلك عزم على زيادة ذكر الأندلس جملة ومفاخرها الباسقة ، وساعده على ذلك سبق اهتمامه بأدب الأندلس وتاريخها قبل ارتحاله من المغرب ، وكان قد اقتنى مجموعة من ذخائر الكتب الخاصة بالأدب الأندلسي وتاريخ الأندلس ، ولكنه لم يخصص منها إلا النزر اليسير ، وترك أكثرها بالمغرب ، وهو يقول في ذلك « ولو حضرنى ما خلفته مما جمعت في ذلك الغرض وألفته لقرت به عيون وسرت ألباب » وهو يؤكد لنا أنه لم يقصد بتأليف الكتاب ربحاً مادياً ، أو مصلحة عاجلة ، وإنما ألفه وفاء لحقوق الصداقة ، وخالص الود حسب قوله « لم يكن جمعى علم الله هذا التأليف لرفد أسنديه أو عرض نائل أستجديه ، بل لحق ود أوديه ، ودين وعد أقدمه وأبديه ، وتلبية داع أحبيه وأفديه » .

ويتحدث المقرئ عن تفسيق الكتاب فيقول : « بعد أن ضمنت تمام هذا التصنيف وأمنت النظر فيما يحصل التقريط لسامعه والتصنيف قسمته قسمين القسم الأول فيما يتعلق بالأندلس من الأخبار والقسم الثانى فى التعريف بلسان الدين بن الخطيب » .

والقسم الأول فيه ثمانية أبواب ، الباب الأول فى وصف جزيرة الأندلس وحسن هوائها واشتهالها على كثير من المنافع والمخاسن ، وذكر بعض مآثرها ، وتعداد كثير مما لها من البلدان والكور ، والباب الثانى فى فتح الأندلس على يد موسى بن نصير ومولاه طارق ابن زياد وتاريخها فى عهد الولاة من قبل بنى أمية وصيرورتها ميداناً للجهاد ، والباب الثالث فى سرد بعض ما كان للدين الإسلامى بالأندلس من العز والمكانة والقهر للعدو وأعمال أهلها فى الجهاد بالأسنة والسيوف ،

والباب الرابع فى ذكر قرطبة وجامعها الأموى والاملاخ بحضرة الملك الزهراء الناصرية والعامرية الزاهرة ، ووصف جملة من متزهات الأندلس ومصانمها ، والباب الخامس فى التعريف ببعض من رحل من الأندلسيين إلى بلاد المشرق ومدح جماعة من أعلامهم وما اقتضته المناسبة من كلام أعيان البلاد التى رحلوا إليها ، والباب السادس فى ذكر بعض الوافدين على الأندلس من أهل المشرق ، والباب السابع فى نهضة مما امتاز به أهل الأندلس من توقد الأذهان وبذلهم فى سبيل اكتساب المعارف وجملة من أجويتهم الدالة على لودعيتهم والمعبتهم وغير ذلك من أحوالهم ، والباب الثامن فى ذكر تغلب العدو على الجزيرة بعد صرفه وجوه المكيد إليها وتضريبه بين ملوكها وروسائها حتى استولى عليها واستغاثته من بها بالنظم والنثر أهل ذلك العصر من سائر الأقطار حين جاءها الأعداء من خلفها ومن بين يديها ، ولم يخل باب فى هذا القسم من كلام لسان الدين ابن الخطيب .

والقسم الثانى فى التعريف بلسان الدين بن الخطيب وذكر أنبائه وما يناسبها من أحوال العلماء والأعلام الذين اقتضى ذكرهم شجون الكلام والاستطراد ، وفيه أيضاً ثمانية أبواب ، الباب الأول فى ذكر أولية لسان الدين وذكر أسلافه وما يناسب ذلك ، والباب الثانى فى نشأته وترقيه ووزارته ونجاحه ومساعدة الدهر له ثم قلبه له ظهر المحن وما لقي من حسد الحاسدين وعن الكائدين ، وذكر قصوره وأمواله ، وغير ذلك من أحواله حتى وفاته والباب الثالث فى ذكر مشايخه الجللة وما يتصل بذلك من الأخبار والمناسبات ، والباب الرابع فى مخاطبات الملوك والأكابر الموجهة إليه وثناء غير واحد من أهل عصره عليه .

والباب الخامس في إيراد جملة من نثره ونظمه وما يتصل بذلك من بعض أزجاله وموشحاته والباب السادس في مصنفاته في الفنون ومؤلفاته المحققة ما كمل منها وما اخترته دون اتمامه المنون .

والباب السابع في ذكر بعض تلامذته الآخذين عنه والباب الثامن في ذكر أولاده الوارثين عنه العلم ووصيته لهم وما يتبع ذلك من المناسبات ويقول لنا المقرئ إنه سمي كتابه في أول الأمر « بعرف الطيب في التعريف بالوزير ابن الخطيب » ، ولما ألحق به أخبار الأندلس سماه « بنفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب » .

ويشير المقرئ إلى فضل أهل الشام في إبحاثهم إليه فكرة تأليف الكتاب وحتم له على إنجاز تأليفه حينما قرر عزمه عن المضى في التأليف قائلاً « ولهذا الكتاب بالشام تعلق من وجوه عديدة . . . أولها أن الداعي لتأليفه أهل الشام ، وثانياً أن القائمين للأندلس هم أهل الشام . . . وثالثاً أن غالب أهل الأندلس من عرب الشام الذين اتخذوا الأندلس وطناً مستأنفاً وحضرة جديدة ، ورابعها أن غرناطة نزل بها أهل دمشق وسموها باسمها لشبهها بها في القصر والنهر والدوح والزهر والغرة الفيحاء .

وفي كل باب من أبواب الكتاب يحشد المقرئ مجموعة هائلة من المعلومات التاريخية والجغرافية والاجتماعية والأدبية منقولة من كتب مختلفة أكثرها يعتبر في حكم المفقود مما يجعل للكتاب قيمة لا تقدر ، ويضعه في طبعة المراجع الأولى لتاريخ أسبانيا الإسلامية من أيام الفتح إلى آخر أيام استردادها ، وفي تاريخ الحقبة الأخيرة هو المرجع الوحيد ، ويحوى القسم الأول من الكتاب بعض الرسائل الهامة كاملة مثل

رسالة ابن حزم والشقندي في فضل الأندلس ، وفي الفصل الخاص بقرطبة يعقد مقارنات بينها وبين بعض بلاد الأندلس الأخرى ويروى الطرائف عن أهلها ومختارات من أشعار شعرائها والباب الخاص بالتراجم حافل بالمعلومات القيمة .

وفي عرضه لسيرة ابن الخطيب يذكر لنا أخبار أساتذته ومعاصريه وتاريخ غرناطة والمغرب من أوائل أيام بني نصر إلى سقوط غرناطة .

ومن المصادر التي رجع إليها المقرئ تاريخ ابن حيان مؤرخ الأندلس الجليل الشأن ومؤلفات الحميدى والحجاري وابن بشكوال والرازي وكتب ابن الخطيب وقلائد الغنيان للفتح بن خاقان وغير ذلك من المراجع ؛ وللمقرئ مؤلفات أخرى كثيرة منها كتاب فتح المتعال في وصف النعال ، وإيضاح الدجنة في عقائد أهل السنة ، وأزهار الكرامة ، والبداء والنشأة ، والدر الثمين في أسماء الهادي الأمير وغير ذلك من المؤلفات ، وأرجح أن من أهمها كتابه القيم المسمى « بأزهار الرياض في أخبار عياض » وهو أشبه بكتاب نفع الطيب ، وقد ألفه وهو في مدينة فاس قبل لرحاله إلى الشرق ، وعياض من كبار العلماء الذين أخرجهم المغرب ، وكتابه « الشفا في التعريف بحقوق المصطفى » من الكتب القيمة وقد اتبع المقرئ في كتابته عن ابن الخطيب النهج الذي اتبعه من قبل في تأليف كتاب أزهار الرياض وهو جعل المترجم له نواة يجمع حولها الأخبار الجمة والمعلومات المستفيضة ويتخذها محوراً يدبر حوله الموضوع ويؤلف بين شوارده ، ويضم مقتائره ، وهو يحاول أن يفهم الرجل عن طريق فهم عصره ، واستقصاء معارف زمنه والإحاطة بالظروف التاريخية التي مهدت له السبيل واستفتحت له المغلق وقربت له البعيد .

وقد ألف المقرئ أكثر مكتبته في القاهرة وأحبها
كتبت جميعها قبل نفع الطيب فإنه لم يعمر طويلاً بعد
كتابته .

وقد زار المقرئ دمشق في سنة ١٠٤٠ - كما يروى
لنا صاحب خلاصة الأثر - ولقى من الأكرام مثل
ما لقيه في قدمته الأولى وعاد إلى مصر واستقر بها مدة
يسيرة ، ثم طلق زوجته الوفائية واعتزم العودة إلى
دمشق للاستقرار بها فعاقه المرض المفاجئ وكانت وفاته
في جمادى الآخرة سنة إحدى وأربعين وألف (١٠٤١)
ودفن بمقبرة المهاجرين .

ومؤلف نفع الطيب علاوة على صبره في الجمع
وقدرته على التأليف والتنسيق شاعر مجيد قد لا يرتفع
شعره إلى مستوى شعر كبار الشعراء ، ولكنه كذلك
لا ينزل إلى حضيض ما يسمى بشعر العلماء المعروف
بالغثاء والركاكة والجفاف والذي يبدو فيه ضعف
الخيال ونفوس الاحساس ، وفي شعر المقرئ سلاسة
وليونة ، وعذوبة ومائية ، وعليه مسحة من جمال
الفن ، وهو يدل على نفس حساسة وشعور مرهف
وعاطفة دنيئة قوية ، ويمتاز نثره بأشراق الديباجة ،
ومتانة المبنى والقدرة على التصرف في استعمال اللفظ ،
وهو أقرب في نثره المسجوع إلى طريقة الكتاب
الأندلسيين ، وقد كثر إنتاجه لأنه كان متعدد الجوانب
دائم التحصيل ، وهو من غير شك من الكتاب الذين
دانوا قراء اللغة العربية بكثرة ما كتبوا وألفوا وبذلوا
من الجهد المشعر النافع .

وقد عرف له قدره ومكانته علماء عصره وما بعد
عصره ، فالخبي صاحب خلاصة الأثر يقول في مستهل
ترجمته له : « حافظ المغرب لم ير نظيره في جودة
القرينة وصفاء الذهن وقوة البديهة ، وكان آية باهرة
في علم الكلام والتفسير والحديث ومعجزاً باهراً في
الأدب والمحاضرات ، وله المؤلفات الشائعة » والشهاب
الخفاجي في « ربحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا »
يقول عنه « فاضل لغز المناقب مشرق ، وبدر لعلومه
سار من المغرب للمشرق ، وهو رفيق السداد وبيت
مجده منتظم الأسباب ثابت الأوتاد . . . وهو لفقه مالك
أكرم سيد مالك . . أما الشعر فهو أصمعي باديته
وحسان فصاحته » ويقول الشهاب الخفاجي عن إقامة
المقرئ بالقاهرة « لما رأى ما بمصر من الحسد والنفاق
وتجارة الآداب ليس لها بسوقها نفاق ولم يرض بالكساد
ومسابقة الحمير للجواد ارتحل للشام ذات العهاد » وكان
ينتطلع إلى لقاءه ولكن « سبقت المنايا الأمانى » كما يقول
الخفاجي فلم يتح له أن يراه ويسمع منه :

وقد أخرجت مطبعة بولاق كتاب نفع الطيب
كاملاً في أربعة أجزاء كبيرة سنة ١٢٧٩ هجرية
(١٨٦٢ ميلادية) وعنى به جماعة من المستشرقين على
رأسهم العلامة المستشرق دوزي ، وقد أخرجت القسم
الأول من الكتاب الخاص بالأندلس بين سنتي ١٨٥٥
وسنة ١٨٦١ ومهد لهذه الطبعة المستشرق دوجا بترجمة
للمقرئ ، وطبع نفع الطيب بالقاهرة بعد ذلك غير مرة
والطبعة التي رجعت إليها تمت في عشرة أجزاء سنة
١٣٦٩ بمطبعة السعادة وبتحقيق الأستاذ محمد محي الدين
عبد الحميد .

مختارات من كتاب نفع الطيب

وصف المقرئ أهوال البحر في رحلته من المغرب إلى الديار المصرية فقال « ثم جد بنا السير في البر أياماً ونأينا عن الأوطان التي أطيننا في الحديث حياها وهياماً ، وكنا عن تفاعيل فضلها نياماً إلى أن ركبنا البحر وحلنا منه بين السحر والنحر ، وشاهدنا من أهواله وتناقى أحواله ما لا يبر عنه ولا يبلغ له كنهه :

البحر صعب المرام جداً لا جعلت حاجتي إليه ليس ماء ونحن طين فاصى صبرنا عليه فكم استقبلتنا أمواجه بوجوه بواسر ، وطارت إلينا من شراعه عقبان كواسر ، قد أزعجتنا أكف الرياح من وكرها ، كما نهت اللجج من سكرها ، فلم تبق شيئاً من قوتها ومكرها ، فسمعنا للجبال صغيراً ، وللرياح دويّاً عظيماً وزفيراً ، وثيقنا أننا لا نجد من ذلك إلا فضل الله مجيراً وخفيراً ، وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه ، وأيسنا من الحياة ، لصوت تلك العواصف والمياه ، فلا حيا الله ذلك الهول المزعج ولا بياه ، والموج يصفق لسماع أصوات الرياح فيطرب بل ويضطرب ، فكأنه من كأس الجنون يشرب أو شرب ، فيبتعد ويقترب ، وفرقه تلتطم وتصفق ، وتختلف ولا تكاد تنفك ، فتخال الجو يأخذ بنواصيها ، وتجذبه أبدية من قواصيها ، حتى كاد سطح الأرض يكشف عن خلالاتها ، وعنان السحب يخطف في استغلالها وقد أشرفت النفوس على التلف من خوفها واعتلالها ، وآذنت الأحوال بعد انتظامها باختلالها ، وساءت الظنون ، وتراءت في صورها المنون ، والشرع في قراع مع جيوش الأمواج التي أمدت الأفواج منها بالأفواج ، ونحن قعود ، كلود على عود ما بين فرادى وأزواج ، وقد ثبت بنا من القلق أمكتنا ، وخرست من الفرق ألسنتنا ، وتوهمنا أنه ليس في الوجود أغوار

ولا نهود ، إلا السماء والماء وذلك السفين ، ومن في قبر جوفه دفين ، مع ترقب هجوم العدو في الرواح والغدو لاجتيازه على علة من بلاد الحرب دمر الله سبحانه من فيها وأذهب بفتحها عن المسلمين الكرب ، لا سيما مألطة الملعونة التي يتحقق من خلص من معرفتها أنه أمد بتأييد إلهي ومعونه ، فقد اعترضت في لطوات البحر الشاى شجاً ، وقل من ركبها فأفلت من كيدها ونجا ، فرادنا ذلك الحذر الذي لم يبق ولم يذر ، على ما وصفنا من هول البحر قلقاً ، وأجرينا إذ ذاك في ميدان الالتقاء باليد إلى التهلكة طلقاً ، وتشتت أفكارنا فرقاً ، وذبحنا أسى وندماً وفرقاً ، إذ البحر وحده لا كفى يقارعه ، ولاقوى يصارعه ، ولا يفرق بين عاطل وحال ، ولا بين أعزل وشاكي ومتباك وباكي

ثلاثة ليس لها أمان البحر والسلطان والزمان فكيف وقد انضم إليه خوف العدو الغادر الخائن والكافر الخائن ، إلى أن قضى الله بالنجاة وكل ما أراد فهو الكائن ، وإن نهى عنه وأخطأ المائن ، فرأينا البر وكأننا قبل لم نره ، وشفيت به أعيننا من المره ، وحصل بعد الشدة الفرح وشمنا من السلامة أطيب الأرج ، فياها من نعمة كشفت عن وجهها النقاب ، يقل شكرياً لها صوم الأحقاب وعشق الرقاب ، جعلنا الله بآياته معتبرين ، وعلى طاعته مصطبطين ، ولم نخل في البر من معاناة الخطوب ومداراة وجوه للمتاعب ذات نجمهم وقطوب ، فكم جبننا منه مهامه فيحدا ، ومسحنا بالخطأ منها أثراً وصفيحاً ، وفلينا الفجاج وقرأنا من الطرق خطوطاً ذات استقامة واعوجاج ، وقلوب الرقعة من الفرقة في اضطراب وارتجاج ، وربما عميت على المجهد الأدلة التي يحصل بها على المذهب الاحتجاج ، فترى

الأنفاس تكثر في زفرة الأشواق ، والأجسام قد زرت عليها من التعب الأطواق ، هذا والليل بصفحة البدر مرتاب ، وقد شدت رحال وأقتاب ، وزمت ركاب ورفعت أحداج ، وفريت من الدعة معدية النصب أوداج ، وتساوى في السير نهار مشرق وليل مقمر أو داج ، وأديم التأويب والإسآد ، وحمل الغربية قد انقل وآد ، ثم وصلنا بعد خوض بحار يدهش فيها الفكر ويحار وجوب فياف مجاهل يفضل فيها القطا عن المناهل إلى مصر المحروسة ، فشقينا برويتها الأوجاع ، وشاهدنا كثيراً من محاسنها التي تعجز عن وصفها القوافي والأشباع .

وفي وصف الأندلس نقلا عن الرازي « بلد الأندلس هو آخر الإقليم الرابع إلى المغرب ، وهو عند الحكماء بلد كريم البقعة ، طيب التربة ، خصب الجناب ، منبجس الأنهار الغزار والعيون العذاب ، قليل الهوام ذوات السموم ، معتدل الهواء والجو والنسيم ، ربيع وخريف ومشتاء ومصيفه على قدر من الاعتدال ، وسطه من الحال لا يتولد في أحدها فصل يتولد منه فيما يتلوه انتقاص ، تتصل فواكه أكثر الأزمنة ، وتندوم متلاحقة غير مفقودة ، أما الساحل منه ونواحيه فيبادر بياكوره ، وأما الثغر وجهاته والجبال المخصوصة ببرد الهواء فيتأخر بالكثير من ثمره ، فادة الخيرات بالبلد متبادية في كل الأحيان ، وفواكه على الجملة غير معلومة في كل أوان ، وله خواص في كرم النبات توافق في بعضها أرض الهند المخصوصة بكرم النبات وجواهره ، منها أن الملب - وهو المقدم في الأفاويه والمفضل في أنواع الأشنان - لا ينبت بشيء من الأرض إلا بالهند والأندلس ، وللأندلس المدن الحصينة والمعقل المنبعة ، والقلاع الخريزة ، والمصانع الجليلة ، ولها البر والبحر والسهل والوعر ، وشكلها مثلث ، وهي معتمدة على ثلاثة أركان ! الأول

هو الموضع الذي فيه صنم قانس المشهور بالأندلس ومنه مخرج البحر المتوسط الشامي الأخذ قبلي الأندلس ، والركن الثاني هو بشرق الأندلس بين مدينة بربونة ومدينة برديل مما بأيدي الفرنجة اليوم بازاء جزيرتي ميورقة ومنورقة بمجاورة من البحرين البحر المحيط والبحر المتوسط ، وي بينهما البر الذي يعرف بالأبواب ، وهو المدخل إلى بلاد الأندلس من الأرض الكبيرة على بلد لإفرنجية ، ومسافته بين البحرين مسيرة يومين ، ومدينة بربونة تقابل البحر المحيط ، والركن الثالث منها هو ما بين الجوف والغرب من حيز جليقية ، حيث الجبل الموقى على البحر ، وفيها الصنم العالي المشبه بصنم قانس وهو الطالع على بلد برطانية ، والأندلس أندلسان في اختلاف هبوب أرياحها ومواقع أمطارها وجريان أنهارها : أندلس غربي ، وأندلس شرقي ، فالغربي منها ما جرت أوديته إلى البحر المحيط الغربي ، وتطر بالرياح الغربية ، ومبتدأ هذا الحوز من ناحية المشرق مع المغازة الخارجة مع الجوف إلى بلد شنتمية طالما إلى حوز لإغريطة المجاورة لطليطة مائلا إلى الغرب ، ومجاورا للبحر المتوسط الموازي لقرطاجنة الخلفاء التي من بلد لورقة ، والحوز الشرقي المعروف بالأندلس الأقصى ، وتجرى أوديته إلى الشرق ، وأمطاره بالرياح الشرقية ، وهو من حد جبل البشكنس ، هابطا مع وادي إبرة إلى بلد شنت مرية ، ومن جوف هذا البحر وغربه المحيط ، وفي القبلة منه البحر الغربي الذي منه يجرى البحر المتوسط الخارج إلى بلد الشام ، وهو البحر المسمى ببحر تيران ، ومعناه الذي يشق دائرة الأرض ويسمى البحر الكبير .

ويتقل عن قرطبة ما ذكره الحجاري في المسهب « كانت قرطبة في الدولة مروانية قبة الإسلام ، ومجمع أعلام الأنام ، بها استقر سرير الخلافة المروانية ، وفيها تمحضت خلاصة القبائل المعدية والعمانية ، وإليها

كانت الرحلة في الرواية إذ كانت مركز الكرماء ،
ومعدن العلماء ، وهي من الأندلس بمنزلة الرأس من
الجسد ، ونهرها من أحسن الأنهار ، مكثف بدبيح
المروج مطرز بالأزهار ، تصدح في جنباته الأطياف
وتنثر النواجر ويسم النوار ، وقرطها الزاهرة
والزهراء ، حاضرتا الملك وأقفاء النعماء والسراء ، وإن
كان قد أغنى عليها الزمان وغير بهجة أوجهها الحسان ،
فتلك حادته وسل الخورتق والسدير وعمدان ، وقد
أعلن بانذاره إذ لم يزل ينادى بصروفه لا أمان لا أمان
وقد قال الشاعر :

وما زلت أسمع أن الملو ك تبنى على قدر أخطارها
وينقل عن ابن سعيد في وصف أهل قرطبة
« ولأهلها رياسة ووقار ولا تزال سمة العلم والملك
متوارثة فيهم ، إلا أن عامتها من أكثر الناس فضولا ،
وأشدهم تشغيباً ، ويضرب بهم المثل ما بين أهل
الأندلس في القيام على الملوك ، والتشجيع على الولاة ،
وقلة الرضا بأمورهم ، حتى أن السيد أبا يحيى أخا
السلطان يعقوب المنصور قيل له لما انفصل عن ولايتها
« كيف وجدت أهل قرطبة ؟ » فقال « مثل الجمل أن
خفت عنه الحمل صاح وإن أثقلته صاح ، ما ندرى
أين رضاهم فنقصده ، ولا أين خطهم فتجنبه ،
وما سلط الله عليهم حجاج الفتنة حتى كان عامتهم شراً
من عامة العراق ، وأن العزل عنها لما قاسيته من أهلها
عندى ولاية ، وإلى إن كلفت العودة إليها لقاتل
لا يبلغ المؤمن من جحر مرتين » .

وينقل عن الشنقي في وصف غرناطة « غرناطة
دمشق بلاد الأندلس ومسرح الأبصار ومطمح الأنفس
ولم تخل من أشرف أمائل وعلما أكابر وشعراء أفاضل
ولو لم يكن بها إلا ما خصها الله تعالى به من كونها قد
نبغ فيها النساء الشواعر كزهون القلعية والركونية
وغيرهما وناهيك بهما في الظرف والأدب » .

وينقل عن ابن مفلح في وصف إشبيلية « إن
إشبيلية عروس بلاد الأندلس ، لأن تاجها الشرفه ،
وفي عنقها سمط النهر الأعظم ، وليس في الأرض أتم
حسناً من هذا النهر يضاهي دجلة والفرات والنيل ،
تسير القوارب فيه للنزهة والسير والصيد تحت ظلال
الثمار وتغريد الأطياف أربعة وعشرين ميلاً ، ويتعاطى
الناس السرح من جانبيه عشرة فراسخ في عمارة متصلة
ومنازل مرتفعة وأبراج مشيدة ، وفيه من أنواع
السماك ما لا يحصى ، وبالجملة فهي قد تجاوزت البر
والبحر ، وانزوع والضرع ، وكثرة الثمار من كل
جنس ، وقصب السكر ، ويجمع منها القرمز الذي هو
أجل من اللك الهندي ، وزيوتها مخزن تحت الأرض
أكثر من ثلاثين سنة ، ثم يعصر فيخرج منه أكثر
مما يخرج منه وهو طرى » .

وينقل عن ابن سعيد « منذ خرجت من جزيرة
الأندلس وطفقت في بر العلو ، ورأيت مدنها العظيمة
كراكش وفاس وسلا وسبتة ، ثم طفت في إفريقية
وما جاورها من المغرب الأوسط فرأيت بجاية وتونس ،
ثم دخلت الديار المصرية ، فرأيت الإسكندرية والقاهرة
والقسطاط ، ثم دخلت الشام فرأيت دمشق وحلب
وما بينهما - لم أر ما يشبه رونق الأندلس في مياهها
وأشجارها إلا مدينة فاس بالمغرب الأقصى ، ومدينة
دمشق بالشام ، وفي حجة مسحة أندلسية ، ولم أر
ما يشبهها في حسن المباني والتشييد والتصنيع ، إلا ما شيد
بمراكش في دولة بني عبد المؤمن ، وبعض أماكن في
تونس ، وإن كان الغالب على تونس البناء بالحجارة
كالإسكندرية ، ولكن الإسكندرية أفسح شوارع
وأبسط وأبدع ، ومباني حلب داخلة فيما يستحسن لأنها
من حجارة صلبة ، وفي وضعها وترتيبها اتفاق » .

وينقل عنه وصف ثقافة أهل الأندلس « وأما حال
أهل الأندلس في فنون العلم فتحقيق الانصاف في شأنهم

ووظائف ، والمجيدون منهم ينشئون في مجالس عظام ملوكهم المختلفة ، ويوقع لهم بالصلوات على أقدارهم ، إلا أن يحتل الوقت ، ويغلب الجهل في حين ما ، ولكن هذا هو الغالب ، وإذا كان الشخص بالأندلس نحويًا أو شاعرًا فإنه يعظم في نفسه لا محالة ويسخف ويظهر العجب ، عادة قد جبلوا عليها .

وينقل عن المؤرخ الأنديسي ابن حيان وصفه لسياسة عبد الرحمن الداخل « ولما ألقى الداخل الأنديسي ثغراً قاصياً غفلاً من حلية عاطلاً أرهف أهلها بالطاعة السلطانية ، وحنكهم بالسيرة الملوكية ، وأخذهم بالآداب فأكسبهم عما قليل المروءة ، وأقامهم على الطريقة ، وبدأ قدون اللواوين ورفع الأواوين ، وفرض الأعطية ، وعقد الأولوية ، وجند الأجناد ، ورفع العباد ، وأوثق الأوتاد ، فأقام للملك آله ، وأخذ للسلطان عدته ، فأعترف له بذلك أكابر الملوك ، وحذروا جانبهم ، وتحاموا حوزته ، ولم يلبث أن دانت له بلاد الأندلس واستقل له الأمر فيها فلذلك ما ظل عدوه أبو جعفر المنصور بصدق حسه وبعد غوره وسعة إحاطته يسترجع عبد الرحمن كثيراً وبعد له بنفسه ويكثر ذكره . »

وينقل عن ابن حيان وصفه لمكانة عبد الرحمن الناصر « أن ملك الناصر بالأندلس كان في غاية الفخامة ورفعة الشأن . وهادنه الروم وازدلفت إليه تطلب مهادنته ومتاحضته بعظيم الذخائر ، ولم تبق أمة سمعت به من ملوك الروم والأفريقية والحبوس وسائر الأمم إلا وفدت عليه خاضعة راغبة ، وانصرفت عنه راضية ، ومن جملتهم صاحب القسطنطينية العظمى فإنه هاداه ورغب في موادعته . »

وينقل عن بعض المؤرخين في وصف الخليفة الأموي الأنديسي الحكم المستنصر « كان حسن السيرة مكرماً للقاديين عليه ، جمع من الكتب ما لا يحصى

في هذا الباب أنهم أحرص الناس على التميز ، فالجاهل الذي لم يوفقه الله للعلم يجهد أن يتميز بصنعة ، ويربأ بنفسه أن يرى فارغاً عالة على الناس ، لأن هذا عندهم في نهاية القبح ، والعالم عندهم معظم من الخاصة والعامة ، يشار إليه ، ويحال عليه ، ويبنه قدره وذكره عند الناس ، ويكرم في جوار أو ابتياح حاجة ، وما أشبه ذلك ، ومع هذا فليس لأهل الأندلس مدارس تعينهم على طلب العلم ، بل يقرعون جميع العلوم في المساجد بأجرة ، فهم يقرعون لأن يعلموا لا لأن يأخذوا جاريًا ، فالعالم منهم بارع لأنه يطلب ذلك العلم يباعث من نفسه يحمله على أن يترك الشغل الذي يستفيد منه ، ويتفق من عنده حتى يعلم ، وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم ، فإن لها حظاً عظيماً عند خواصهم ، ولا يتظاهر بها خوف العامة ، فإنه كلما قيل « فلان يقرأ الفلسفة » أو « يشغل بالتنجيم » أطلقت عليه اسم زنديق ، وقيدت عليه أنفاسه ، فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان أو يقتله السلطان تقريباً لقلوب العامة ، وكثيراً ما يأمر ملوكهم باحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت ، وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه وإن كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن على ما ذكره الحجازي والله أعلم ، وقراءة القرآن ورواية الحديث عندهم رفيعة ، وللفقه رونق ووجاهة ، ولا مذهب لهم إلا مذهب مالك ، وخواصهم يحفظون من سائر المذاهب ما يباحثون به بمحاضر ملوكهم ذوى العلم في العلوم ، وسمة الفقيه عندهم جليلاً ، حتى إن المسلمين كانوا يسمون الأمير العظيم منهم الذين يريدون تنويعه بالفقيه ، وهي الآن بالمغرب بمنزلة القاضي بالمشرق ، وقد يقولون للكاتب والنحوي واللغوي فقيه لأنها عندهم أرفع السمات . . . والشعر عندهم له حظ عظيم ، وللشعراء من ملوكهم وجاهة ، ولم عليهم حظ

من العراق التي هي دار هجرة الفهم وذويه ومراد المعارف وأربابها .

ورسالة ابن حزم في مجموعها دفاع بارع عن علماء الأندلس وشعرائه وأدبائه وهي من خير الآثار الأدبية التاريخية التي نقلها المقرئ في الباب السابع من القسم الأول من كتابه ، وقد ذيل ابن سعيد ما ذكره ابن حزم استيفاء للموضوع .

وينقل لنا المقرئ عن ابن سعيد المنازعة التي حدثت بين أبي الوليد الشقندي وبين أحد علماء طنجة في إظهار فضل الأندلسيين وأدت إلى كتابة رسالة الشقندي الشهيرة فيقول « قال ابن سعيد أخبرني والدي قال كنت يوماً في مجلس صاحب سبتة أبي يحيى بن أبي زكريا صهر ناصر بن عبد المؤمن ، فجرى بين أبي الوليد الشقندي وبين أبي يحيى بن المعلم الطنجي نزاع في التفضيل بين البرين ، فقال الشقندي : لولا الأندلس لم يذكر بر العلوة ، ولا سارت عنه فضيلة ، ولولا التوقير للمجلس لقلت ما أعلم ، فقال الأمير أبو يحيى « أتريد أن تقول كون أهل برنا (١) حرباً وأهل بر كم بربر » ، فقال « حاش لله ! » فقال الأمير « والله ما أردت غير هذا » فظهر في وجهه أنه أراد ذلك ، فقال ابن المعلم « أقول هذا وما الملك والفضل إلا من بر العلوة » فقال الأمير « الرأي عندي أن يعمل كل واحد متكماً رسالة في تفضيل بره ، فالكلام هنا يطول وعمر ضياعاً ، وأرجو إذا أعطيتا له فكري كما أن يصدر عنكما ما يحسن تخليده » .

وقد استهل الشقندي رسالته بقوله « أما بعد فانه حرك مني ساكتنا ، وملأ مني قارغاً فخرجت عن صبيتي في الاعضاء مكرهاً إلى الحمية والإباء متنازع في فضل الأندلس أراد أن يخرق الاجماع ، ويأتى بما لم تقبله

(١) هذا هو النص الوارد في نصح الطيب وأرجح أن الأصوب أن تكون لفظة بربر في مكان لفظة عربياً ولفظة عرب في مكان لفظة بربر .

ولا يوصف كثرة ونفاة ، حتى قيل إنها كانت أربعمائة ألف مجلد ، وإنهم لما نقلوها أقاموا ستة أشهر في نقلها ، وكان عالماً نبياً صافي السريرة . . . وكان يستجلب المصنفات من الأقاليم والتواحي باذلاً فيها ما أمكن من الأموال حتى ضاقت عنها خزائنه ، وكان ذا غرام بها ، قد أثر ذلك على لذات الملوك ، فاستوسع علمه ودق نظره وجمت استفادته ، وكان في المعرفة بالرجال والأخبار والأنساب أحوذاً نسيج وحده ، وكان ثقة فيما ينقله . . . وقلماً يوجد كتاب من خزائنه الأوله فيه قراءة أو نظر في أي فن كان ، ويكتب فيه نسب المؤلف ومولده ووفاته ويأتي بعد ذلك بغرائب لا تكاد توجد إلا عنده لعنايته بهذا الشأن » .

ومن رسالة ابن حزم في الدفاع عن علماء الأندلس والإشادة بفضائلهم يتحدث ابن حزم عن كتاب جمعه أبو غالب تمام بن غالب المعروف بابن التبان في اللغة لم يؤلف مثله اختصاراً واكتاراً وثقه نقل ويقول « وههنا قصة لا ينبغي أن تخلو رسالتنا منها وهي أن أبا الوليد عبدالله بن أبي محمد بن عبدالله المعروف بابن الغرضي حدثني أن أبا الجيش مجاهداً صاحب الجزائر ودانية وجه إلى أبي غالب أيام غلبته على مرسية وأبو غالب ساكن بها ألف دينار أندلسية على أن يزيد في الكتاب المذكور » مما ألفه تمام بن غالب لأبي الجيش مجاهد « فرد الدينانير وأبى من ذلك ، ولم يفتح في هذا باباً البتة وقال « والله لو بذل لي الدنيا على ذلك ما فعلت ولا استجزت الكذب ، لأنني لم أجمعه له خاصة بل لكل طالب » .

ويسترسل ابن حزم في الدفاع عن علم الأندلسيين فيقول « وبلدنا هذا على بعده من ينبوع العلم ، ونأيه من محلة العلماء - فقد ذكرنا من تأليف أهله ما إن طلب مثلها بفارس والأهواز وديار مصر وديار ربيعة واليمن والشام أعوز وجود ذلك على قرب المسافة في هذه البلاد

النواظر والأسماع ، إذ من رأى ومن سمع لا يجوز
عنده ذلك ، ولا يضلّه من تاه في تلك المسالك ، رام
أن يفضل بر العدة على بر الأندلس فرام أن يفضل
على اليمن اليسار ويقول : الليل أضوأ من النهار ،
فيا عجباً كيف قابل العوالى بالزجاج وصادم الصفاة
بالزجاج ، فيا من نفخ في غير ضرر ، ورام صيد
الزاة بالرخم ، وكيف تتكرر بما جعله الله قليلاً ،
وتعزز بما حكم الله أن يكون ذليلاً ؟ ما هذه الباهة
التي لا تجوز ؟ وكيف تبدى أمام الفتاة العجوز ؟ سل
العيون إلى وجه من تميل ؟ واستخبر الأسماع إلى حديث
من تصنى

لشتان ما بين اليزيديين في الندى

يزيد سليم والأغربين حاتم

أقن حيائك أيها المفرد بالنعيب ، المتزين بالخلق
المتحجب إلى الغواقي بالمشيب الخصب ، أين عزب
عقلك ؟ وكيف نكص على عقبه فهلك ولبك ؟ أبلغت
العصبية من قلبك أن تطمس على نوري بصرك ولبك ؟
أما قولك « الملوك منا » فقد كان الملوك منا أيضاً ،
وما نحن إلا كما قال الشاعر :

فيوم علينا ويوم لنسا ويوم نساء ويوم نسر
إن كان الآن كرسى جميع بلاد المغرب عندكم
بخلافة بنى عبد المؤمن - أدامها الله تعالى - فقد كان
عندنا بخلافة القرشيين الذين يقول فيهم مشرقهم :

وإني من قسوم كرام أعزة

لأقدامهم صيغت رؤس المنابر

خلائف في الإسلام في الشرك قادة

بهم وإليهم فخر كل مفاخر

ويقول مغربهم :

ألسنا بنى مروان كيف تبدلت

بنا الحال أو دارت علينا النواثر

إذا ولد المولود منسا تهلت

له الأرض واهتزت إليه المنابر

وقد نشأ في ملتهم من الفضلاء والشعراء ما اشتهر
في الآفاق ، وصار أثبت في صحائف الأيام من
الأطواق في أعناق الحمام .

وسار مسير الشمس في كل بلدة

وهب هبوب الريح في البر والبحر

ولم تزل ملوكهم في الاتساق كما قيل :

إن الخلافة فيكم لم تزل نسقا

كالمقصد منظومة فيه فرائده

إلى أن حكم الله بنثر سلكهم ، وذهاب ملكهم ،
فذهبوا وذهبت أخبارهم ، ودرسوا ودرست آثارهم :

جمال ذى الأرض كانوا في الحياة وهم

بعد المئات جمال الكتب والسير

فكم مكرمة أنالوها وكم عثرة أقالوها :

ولنما المرء حديث بعده فكن حديثاً حسناً لمن وعى
وكان من حسنات ملكهم المنصور بن أبي عامر ،
وما أدراك الذي بلغ في بلاد النصارى غازياً إلى البحر
الأخضر ، ولم يترك أسيراً في بلادهم من المسلمين ،
ولم يبرح في جيش هرقل وعزمة الإسكندر ، ولما قضى
نجه كتب على قبره :

آثاره تنبيك عن أحواله

حتى كأنك بالعيان تراه

تالله لا يأتي الزمان بمثله

أبدأ ولا يحصى النفوس سواء

وقد قيل فيه من الأمداح ، وألف فيه من الكتب
ما سمعت وعلمت ، حتى قصد من بغداد ، وحم خبره
وشره أقاصى البلاد ، ولما ثار بعد انتشار هذا النظام
ملوك الطوائف وتفرقوا في البلاد ، وكان في تفرقهم

اجتماع على النعم لفضلاء الابداد إذ تنفقوا سوق العلوم ،
وتباروا في المثوبة على المشور والمنظوم ، فما كان أعظم
مباهاتهم إلا قول العالم الفلاني عند الملك الفلاني ،
والشاعر الفلاني مختص بالملك الفلاني ، وليس منهم
إلا من بذل وسعه في المكارم ، ونهت الامداح من
مآثره ما ليس طول الدهر بنائم ، وقد سمعت ما كان
من الفتيان العامرية مجاهد ومنذر وخيران ، وسمعت
عن الملوك العربية بنو عباد وبنو صمادح وبنو الأفطس
وبنو ذى النون وبنو هود ، كل منهم قد خلد فيه من
الامداح ما لو مدح به الليل لصار أضوا من الصباح ،
ولم تزل الشعراء تهادى بينهم تهادى النواجم بين
الرياض ، وتفتك في أموالهم فتكة البراض ، حتى إن
أحد شعرائهم بلغ به ما رآه من منافستهم في امداحه أن
حلف أن لا يمدح أحداً منهم بقصيدة إلا بمائة دينار ،
وأن المعتضد بن عباد على ما اشتهر من سطوته وافرط
هيئته كلفه أن يمدح بقصيدة فأبى حتى يعطيه ما شرطه
في قسمه ، ومن أعظم ما يحكى من المكارم التي لم نسمع
لها اختراعاً أن أبا غالب اللغوي ألف كتاباً ، فبذل له
بجاهد العامري ملك دانية ألف دينار ومركوباً وكسا على
على أن يجعل الكتاب باسمه ، فلم يقبل ذلك أبو غالب ،
وقال « كتاب الفتن لينتفع به الناس ، وأخلد فيه همتي ،
أجعل في صدره اسم غيري ، وأصرف الفخر له ،
لا أفعل ذلك » فلما بلغ هذا مجاهداً استحسنت أنفته وهمته ،
وأضعف له العطاء وقال « هو في حل من أن يذكرني
فيه ، لا نصده عن غرضه » ، وإن كان كل ملوك
الأندلس المعروفين بملوك الطوائف قد تنازعوا في
ملاحة الحضر ، فاني أنخص منهم بنى عباد كما قال الله
تعالى « فيهما فاكهة ونخل ورمان » فان الأيام لم تزل
بهم كأعياد ، وكان لهم من الخنو على الأدب ما لم يقيم
به بنو حمدان في حلب ، وكانوا هم وبنوهم ووزراؤهم

(١) سبق رواية هذه الحادثة في دفاع ابن حزم عن الأندلسيين .

صدروا في بلاغى النظم والنثر ، مشاركين في فنون
العلم ، وآثارهم مذكورة ، وأخبارهم مشهورة ، وقد
خلطوا من المكارم الثامة ، ما هو متردد في ألسن الخاصة
والعامة ، وبالله إلا ما سميت لي بمن تفخرون قبل هذه
الدعوة المهدية ، أسبق موت الحاجب ؟ أم بصالح
البرغواطى ؟ أم بيوسف بن تاشفين الذى لولا توسط
ابن عباد لشعراء الأندلس في مدحه ما أجروا له ذكراً ،
ولا رفعوا لملكه قدراً ، وبعد ما ذكروه بوساطة
المعتمد بن عباد فان المعتمد قال له وقد أنشدوه « أيعلم
أمير المسلمين ما قالوه ؟ » قال « لا أعلم ولكنهم يطلبون
الحيز » ، ولما انصرف عن المعتمد إلى حضرة ملكه كتب
له المعتمد رسالة فيها .

بنم وبنا فما ابتلت جوانحنا

شوقاً إليكم ولا جفت مآقينا

حالت لفقدكم أيامنا ففدت

سودا وكانت بكم بيضا لبالينا

فلما قرئ عليه هذان البيتان قال للقارئ : يطلب منا
جوارى سوداً وبيضاء ، قال : لا يا مولانا ، ما أراد
إلا أن ليله كان بقرب أمير المسلمين نهاراً لأن ليالى
السود بيض ، فعاد نهاره يبعده ليلاً لأن ليالى الحزن
ليال سود ، فقال : والله جيد ، اكتب له في جوابه إن
دموعنا تجري عليه ورووسنا توجعنا من بعده ، ويمضى
الشقندى في عقد الموازنة بين ما أخرجه الأندلس من
العلماء في مختلف الفنون وما أخرجه المغرب ويرجع
جانب الأندلس على المغرب ، وهى من الرسائل القيمة
التي حفظها لنا المقرئ في النفع ، والشقندى منسوب
إلى شقندة وهى قرية مطلة على نهر قرطبة مجاورة لها من
جهة الجنوب .

وفى الباب الخامس من القسم الثانى ينقل لنا المقرئ
من ترجمة لسان الدين بن الخطيب لابن خطلون « وأما
المرجم به فهو رجل فاضل ، حسن الخلق ، جم
الفصائل ، باهر الخصل ، رفيع القدر ، ظاهر الحياء ،

أنا وأبي وجدى وجد جدى وقرأت بها ونشأت إلى أن ارتحلت عنها في زمن الشيبة إلى مدينة فاس سنة تسع وألف ، ثم رجعت إليها آخر عام عشرة وألف ، ثم عاودت الرجوع إلى فاس سنة ثلاث عشرة وألف إلى أن ارتحلت عنها للمشرق في أواخر رمضان سنة سبع وعشرين وألف ودخلت مصر بربح من عام ثمانية وعشرين وألف والشام بشعبان عام سبعة وثلاثين وألف وأبت منها إلى مصر أواخر شوال من العام وشرعت في هذا المؤلف بالقعدة من العام .

وكتاب نفع الطيب - إلى جانب الأخبار التاريخية والرسائل الأدبية - يشتمل كذلك على مجموعة قيمة من القصائد البارعة والمقطعات الفائقة والنوادر الطريفة فهو خزانة علم وأدب وموسوعة معلومات وأخبار :

أصيل المجد ، وقور المجلس ، خاصى الزى ، على الهمة ، عزوف عن الضيم ، صعب المقادة ، قوى الجأش ، طامع لقن الرئاسة ، خاطب للحظ ، متقدم فى فنون عقلية ونقلية ، متعدد المزايا سديد البحث ، كثير الحفظ ، صحيح التصور ، بارع الخط ، مغرى بالتجلة ، جواد ، حسن العشرة ، مبدول المشاركة ، مقيم لرسم التعين ، حاكف على رعى خلال الأصالة ، مفخر من مفاخر التخوم المغربية ، قرأ القرآن ببلده على المكتتب ابن برال والعربية على المقرئ الزواوى وغيره ، وتأدب بأبيه ، ويمضى فى ذكر العلماء الذين أخذ عنهم ابن خلدون .

وفى أواخر الباب السادس من القسم الثانى يقول المقرئ ضمن حديثه عن مدينة تلمسان « وبها ولدت



أركان العلم لكارل بيرسن

بمقتضى
الدكتور قواد زكريا

أستاذ مساعد بكلية الآداب بجامعة عين شمس

تقديم

في كل عصر يحرز فيه العلم تقدماً كبيراً في الميدان النظري والمبادئ التطبيقية ، نجد مجموعة من العلماء الذين لا يكتفون بالإسهام في دفع عجلة الكشف العلمي إلى الأمام ، وإنما يقومون أيضاً بعملية نقد ذاتي يتأملون فيها حدود العلم ويراجعون مناهجه ويحددون موقعه بين سائر أوجه النشاط الفكري والروحي والمادى للإنسان . ولقد كان القرن التاسع عشر فترة تقدم علمي لا شك فيه ، ومن هنا كان من الطبيعي أن يظهر فيه بين الحين والحين عالم لا يكتفى بممارسة الكشف العلمي ، بل يحاول أن يتلمس الموقع الحقيقي للعلم بعد ذلك الشوط الطويل الذي قطعه ، فيقتحم بذلك تلك الأرض التي تفصل بين العلم وبين الفلسفة ، ويغدو عالماً متفلسفاً أو فيلسوفاً علمياً .

والكتاب الذي نعرضه ها هنا مثل بارز من أمثلة عملية النقد الذاتي التي قام بها العلماء في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر ، فهو يهدف إلى أن يشرح للعلماء ، ولغير المتخصصين في العلم ، وللمشتغلين بالفلسفة وبشئون الفكر عامة ، المعاني المحددة لعدد كبير من

المفاهيم الرئيسية في العلم الطبيعي ، ويرى إلى مناقشة المشكلات الهامة لمنطق البحث العلمي ، وبيان موقع العلم الحديث في الحضارة التي يعيشها الإنسان اليوم .

ولقد كان الجو الفكري الذي ظهر فيه الكتاب هو ذلك الجو المميز لإنجلترا في نهاية القرن التاسع عشر ، حيث ظهرت نزعة مثالية قوية سيطرت على الجامعات الإنجليزية الكبرى ، وقادتها فئة من المهيجليين الإنجليز المتأخرين . ولا يمكن أن يفهم هذا الكتاب على حقيقته إلا إذا نظر إليه بوصفه رد فعل على هذه النزعة المثالية التي اعتقد مؤلف الكتاب أنها من أكبر العقبات التي تحول دون تقدم العلم . وسنجد فيما بعد أن آراء المؤلف نفسه لم تتعد كثيراً عن المثالية الفلسفية ، بل اتخذت في كثير من الأحيان صبغة ذاتية متطرفة ، وإن لم يتنبه هو ذاته إلى هذه النتيجة . وعلى أية حال فقد كان هذا الكتاب من العوامل الهامة التي ساعدت على تفسير المناخ الفكري في إنجلترا ، وعلى إرساء دعائم فهم معين للعلم ما زال يجسد له أنصاراً كثيرون في البلاد الأنجلوسكسونية - وأعني به النظرة التجريبية التي تمتد جذورها إلى القرن السابع عشر ، والتي تمثل صفة من

الصفات الملازمة لتفكير البلاد الناطقة بالإنجليزية . وإذا كانت بعض المناقشات التي تضمنها هذا الكتاب قد فقدت قيمتها لأن تقدم العلم تجاوزها بمراحل ، فلا شك في أن موقفه الفكري العام له في تراث الإنسانية أهمية فائقة لارتباطه باتجاه من الاتجاهات الدائمة للفكر الفلسفي .

حياة بيرسن ومؤلفاته

ولد كارل بيرسن في لندن عام ١٨٥٧ ، لأب كان محامياً إنجليزياً مشهوراً . وتلقى العلم في « الكلية الجامعية » University College في لندن ، ثم في جامعة كمبريدج ، حيث أظهر مقدرة كبيرة في فروع متعددة ، منها التاريخ والأنثروبولوجيا والاجتماع والفلسفة والعلوم الرياضية . وقد عين في عام ١٨٨٢ أستاذاً للهندسة النظرية بالكلية الجامعية بلندن ، ثم عين في عام ١٨٨٤ أستاذاً لكرسي الرياضة التطبيقية والميكانيكا بنفس الكلية . وفي الفترة من عام ١٩١١ إلى عام ١٩١٣ كان يشغل كرسي « جولتن » Galton لعلم تحسين السلالات Eugenics بالكلية ذاتها . وخلال الفترة الطويلة لاشتغاله بالتدريس الجامعي ، كان يلقي محاضرات على الطلبة وجماهير المثقفين يعرض فيها الأسس الهامة لمنهج البحث العلمي ، ويشرح أهم المفاهيم المستخدمة في العلوم الطبيعية . وعلى أساس هذه المحاضرات تبلور في ذهنه كتاب « أركان العلم » الذي تقدمه في هذا البحث .

وإذا كان هذا الكتاب هو مصدر شهرة بيرسن في ميدان الفلسفة والبحث في المناهج العلمية ، فقد اشتهر بين العلماء أنفسهم لأسباب مختلفة تماماً ، أولها أنه كان من الرواد الأوائل لعلم تحسين السلالات ، الذي كان مؤسسه أستاذه « جولتن » ، وثانيها - وأهمها - أنه قام بأبحاث لها أهميتها الكبيرة في علم الإحصاء النظري والتطبيقي ، ولا سيما في ميدان تطبيق المناهج الرياضية

الإحصائية على العلوم البيولوجية . ويعد بيرسن أول رواد علم الرياضة البيولوجية Biometrics ، وقد أنشأ مجلة بهذا الاسم (Biometrika) ظل رئيساً لتحريرها من عام ١٩٠٢ حتى وفاته في عام ١٩٣٦ ، كما كان في الفترة من ١٩٢٥ إلى ١٩٣٠ رئيساً لتحرير مجلة « حوليات علم تحسين السلالات » Annals of Eugenics فضلاً عن إشرافه على معمل تحسين السلالات بعد وفاة جولتن ، وقيامه فيه ببحوث هامة ، منها تطبيقه لمبادئ هذا العلم على أستاذه جولتن في الكتاب الذي ألفه عن حياته ، والذي سيرد في قائمة مؤلفاته .

وأهم مؤلفات كارل بيرسن ، بالإضافة إلى مقالاته العلمية العديدة ، الكتب الآتية :

١ - أبحاث في الملكة البشرية وتطورها (١٨٨٣)
Inquiries into the Human Faculty and its Development

٢ - الأساس الأخلاقي للاشتراكية (١٨٨٥)
The Moral Basis of Socialism

٣ - الاشتراكية نظرياً وعملياً (١٨٨٧)
Socialism in Theory and Practice

٤ - احتمالات الموت ودراسات أخرى في التطور
(١٨٩٧)

The Chances of Death and other Studies in Evolution.

٥ - الحياة القومية من وجهة نظر العلم (١٩٠١)
National Life from the Standpoint of Science

٦ - حياة فرانسيس جولتن ومراسلاته (في ثلاثة مجلدات . ١٩١٥ - ١٩٢٥)
Life and Letters of Francis Galton

(١) يلاحظ أن الكتاب الرئيسي لسير فرانسيس جولتن ، أستاذ بيرسن ، كان يحمل نفس هذا العنوان ، أي أن هذا الكتاب تعليق على كتاب « الملكة البشرية وتطورها » لجولتن .

أما الكتاب الذى نقلته فى هذا البحث ، وهو « أركان العلم » The Grammar of Science ، فقد ظهرت طبعته الأولى عام ١٨٩٢ ، ثم ظهرت له طبعة ثانية فى عام ١٩٠٠ ، أضاف فيها فصلين عن التطور ، وفى هذين الفصلين عالج العلوم البيولوجية بنفس المنهج الذى عالج به العلوم الطبيعية فى بقية فصول الكتاب . ولكن النتائج التى توصل إليها فى مجال البيولوجيا لم تكن مرتكزة على أساس متين ، لذلك أصدر بيرسن طبعة ثالثة للكتاب فى عام ١٩١١ حذف فيها هذين الفصلين ، وأضاف فصلاً آخر عن الأفكار الثورية الجديدة فى علمى الفيزياء والفلك ، وهى الأفكار التى بدأت فى الظهور بعد مرحلة التحول الكبرى التى شهدناها مطلع القرن العشرين . ولقد كان بيرسن يعزى إصدار جزء آخر لهذا الكتاب يعالج فيه علوم الحياة فى ضوء آخر ما وصلت إليه من تطورات ، ولكنه لم ينفذ خطته هذه لأسباب غير معلومة . لذلك ظلت هذه الطبعة الثالثة هى الطبعة المعتمدة لهذا الكتاب . وقد اعتمدنا فى هذا البحث على طبعة معادة (reissue) لها ، نشرتها مكتبة Meridian Books (بنويورك) فى عام ١٩٥٧ .

الأفكار الرئيسية فى كتاب « أركان العلم »

منذ الصفحات الأولى لكتاب « أركان العلم » ، لا يترك بيرسن أى مجال للشك فى إيمانه المطلق بالعلم من حيث هو وسيلة الإنسان الوحيدة لحل مشكلاته . فالعلم أفضل سبيل إلى تعويد المرء الموضوعية والنزاهة فى أحكامه ، وتحليصه من التحيز والنظرة الشخصية إلى الأمور . وإذن فمن الصفات الأساسية التى ينبغى أن تتوافر فى المواطن الصالح ، أن تكون نظراته إلى الأمور علمية . ولا يتعين ، من أجل تحقيق هذا الهدف ، أن يكون المرء عالماً محترفاً أو متخصصاً ، وإنما يكفيه أن يعالج الأمور بالطريقة الموضوعية ، ويستخدم فى تفكيره

منهجاً منطقياً سليماً ، ويعالج ما يحيط به من مشكلات اجتماعية وفردية بنفس الأسلوب الذى يعالج به العلم الطبيعى ما يعرض له من المشاكل .

ولا غناء لمجتمع يهدف إلى النهوض بنفسه عن اتباع الأسلوب العلمى فى كل الأمور . صحيح أننا نسمع أصواتاً كثيرة تردد - بأساليب مختلفة - الفكرة القائلة إن للعلم مجالاً محدوداً لا يتعداه ، وأن هناك وسائل أخرى نعيننا على شق طريقنا فى ذلك الميدان الواسع الذى لا يسعنا فيه العلم . غير أن بيرسن ، وإن اعترف بقصور العلم وعجزه فى ميادين متعددة ، يؤكد تأكيداً قاطعاً أن جهل العلم بمجال ما يعنى أن أى منهج آخر يجهل هذا المجال بدوره ، ويعجز عن إرشادنا فيه . وعلى أية حال فمن الخطأ الاعتقاد بأن جهل العلم حالياً يعنى أنه سيقفل إلى الأبد جاهلاً فى المستقبل . فليس لنا أن نقطع بأن هناك ميادين معينة ستظل مستعصية على العلم إلى الأبد ، وبأن هناك أنواعاً أخرى من المعارف غير العلمية هى التى تهدينا فى هذه الميادين : ذلك لأن قدرات العلم لا حدود لها ، وكل ما فى الأمر أن هذه القدرات تتكشف بالتدريج ، وتقضى وقتاً وجهداً طويلاً . أما إذا ظلت هناك أمور يقف أمامها العلم عاجزاً ، مهما بلغت درجة تطوره ، فإن هذه الأمور تكون من ذلك النوع الذى يستعصى على المعرفة البشرية ، ولن يعيننا فى فهمها أى منهج آخر غير العلم . ولعل أشهر أنواع المعرفة غير العلمية هى الميتافيزيقا التى اتخذ منها الفلاسفة أداة لمنافسة العلم ، ومرشداً للسير فى المجالات التى يعجز عن إرشادنا فيها المنهج العلمى . ولكن بيرسن يؤكد أن الميتافيزيقا لا يمكن أن تسمى معرفة بأى معنى من المعانى ، وإنما الميتافيزيقا نوع من الشعر غير الواعى بذاته . والفارق بين المفكر الميتافيزيقى والشاعر هو أن الثانى يتنعم المجتمع إذ يقدم إليه تبصراً فى أمور قد تكون مرتكزة على حقائق علمية ، أما الأول

فيضر المجتمع لأنه شاعر لا يعرف بوظيفته الحقيقية ، بل يصوغ الشعر في لغة العقل . ويذهب بيرسن في تأكيده لأهمية العلم إلى حد القول أن الشعر نفسه ينبغي أن يبني على حقائق العلم ، بل إن العلم أكثر إرضاء لحاستنا الجمالية ، ولشعورنا بالتوافق والانسجام ، من الشعر ذاته ، لأنه هو وحده الذي لا يتناقض مع الملاحظة والتجربة ، وهو وحده الذي يستطيع ضم كل عناصر تجربتنا في نسق منسجم متآلف .

وقائع العلم

يرتبط تفكير بيرسن ارتباطاً وثيقاً بالمذهب التجريبي الإنجليزى في صورته التقليدية الموروثة عن هيوم في القرن الثامن عشر وجون استورت مل في القرن التاسع عشر . وأوضح مظاهر تأثيره بهذا التراث التجريبي الإنجليزى اعتقاده بأن العناصر الوحيدة التي يمكن أن تسمى « حقيقية » real بالمعنى الصحيح في هذا العالم هي الانطباعات الحسية sense-impressions . فالسبورة ليست جسماً أو جوهرأ واحداً له صفات معينة ، وإنما هي قبل كل شيء لون وملبس ووزن وصلابة وحرارة . وإذا كنا عادة ننسب هذه الصفات إلى جوهر معين يحملها كلها ، فإن التفكير الصحيح يثبت لنا أنه لا يوجد من وراء هذه الانطباعات شيء . فهي آخر حد تصل إليه معرفة الإنسان . وإذن فالشرط الأساسى لإدراكى حقيقة هذه السبورة هو وجود انطباعات حسية مباشرة تتخذ نقطة بداية للإدراك ، ثم « استنتاج » إمكان تلقي انطباعات أخرى لو توافرت الظروف الملائمة له : مثل استنتاج أن من الممكن كسر خشب السبورة أو حرقه إذا تهيأت الظروف اللازمة لذلك :

ولكل انطباع حسى مباشر تأثير مخزن في الذاكرة ، بحيث تبعث هذه التأثيرات المخزنة من جديد لتكون جزءاً كبيراً مما نطلق عليه اسم « الموضوع الخارجى » .

ومن هنا كان بيرسن يتفق مع « لويد مورجان » على تسمية الموضوع الخارجى باسم « المركب » construct ، أعنى ما يجمع في تكوينه بين انطباعات مباشرة ، وانطباعات قديمة مخزنة . ولا ينكر بيرسن أهمية دور الاستدلالات العقلية في تكوين ما نسميه بالموضوعات الخارجية : « فنحن عندما نذكر أن كل محتويات ذهننا مبنية آخر الأمر على انطباعات حسية ، فإننا نحصر في الوقت نفسه على تأكيد أن الذهن قد انتقل ، عن طريق التصنيف والعزل ، إلى إدراكات عقلية بعيدة كل البعد عن الانطباعات الحسية التي يمكن تحقيقها مباشرة . فمحتويات الذهن في أية لحظة أبعد تماماً عن أن تكون مطابقة لنطاق الانطباعات الحسية الواقعية أو الممكنة في تلك اللحظة . ونحن نستخلص على الدوام من انطباعاتنا المباشرة والمخزنة استدلالاً بشأن الأشياء التي تتجاوز نطاق التحقيق المباشر بالحس ، أى أننا نستدل على وجود أشياء لا تنتمى إلى العالم الموضوعى ، أو لا يمكن على أية حال التحقق بانطباع حسى مباشر من أنها متممة إليه في اللحظة الراهنة^(١) . ويرى بيرسن أن مهمة العلم الحقيقية هي تصنيف محتويات الذهن هذه وتحليلها ، والقيام بمقارنات واستدلالات دقيقة من الانطباعات الحسية المخزنة ، ومن الإدراكات العقلية المبنية عليها . أى أنه ، مع اعترافه بأن الانطباع الحسى هو الحقيقة الأولى لكل إدراك ، يؤكد أن هذا الانطباع لا يصبح موضوعاً للعلم إلا بعد أن يصل إلى مرحلة الإدراك العقلى conception ، أو الإدراك الحسى perception على الأقل :

ومن الطبيعى أن يودى هذا الموقف الذى اتخذته بيرسن منذ البداية إلى نتائج ذاتية مثالية واضحة : فليس في وسعى أن أدرك إلا وعيى الخاص ، أما وعي الآخرين فيدرك نتيجة استدلال فحسب^(٢) ، وأما العالم

(١) أركان العلم ، ص ٥١ - ٥٢ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٥٠ .

تمر بأعصاب الحس حتى المخ . فهذا هو القول العلمي الوحيد الذى يمكن الإدلاء به بشأن ما يوجد وراء الانطباعات الحسية»^(١).

هذه إذن صورة العالم عند كارل بيرسن . انطباعات حسية مباشرة هي الأساس الوحيد لمعرفتنا ، واختزان لهذه الانطباعات في الذهن البشرى ، ثم إجراء تركيبات ومقارنات ذهنية بين الانطباعات المخزنة تتكون منها العناصر الأولية لكل بحث علمي . فالعلم إذن يتعلق بتحليل وتصنيف تلك المركبات الذهنية التي ترتد آخر الأمر إلى انطباعات حسية مباشرة ، وإن كانت صورتها الراهنة تختلف عنها كل الاختلاف . ولعلنا قد أدركنا بوضوح مدى اقتراب هذه الصورة للعالم من تلك الصورة المناظرة لها عند التجريبيين الإنجليز ، ولا سيما هيوم ، ومدى وثوق الصلة بين مهمة العلم ، كما يحددها بيرسن ، ومثلتها عند الوضعيين في أواخر القرن التاسع عشر (ولا سيما العالم الألماني إرنست ماخ Mach) وفي أواسط القرن العشرين (ولا سيما الفيلسوف الإنجليزي آير Ayer) . ولن نتعرض هاهنا لنقد هذه الصورة للعالم وهذا التحديد لمهمة العلم ، وحسبنا أن توضح ذلك الأساس النظرى الذى تقوم عليه فلسفة بيرسن العلمية ، وهو أساس ستقوم فيما بعد بتحليل مفصل له .

القانون العلمى

هل يوجد القانون العلمى في الطبيعة ذاتها ، أو في الذهن البشرى الذى يهتدى إليه ؟ وهل هناك قارق أساسى ، في هذا الصدد ، بين القانون العلمى وبين القانون التشريعى ؟ يؤكد بيرسن أن هذين النوعين من القانون متشابهان في صفة أساسية ، هي أن كلا منهما لا وجود له قبل تعبير الإنسان عنه ، ولا معنى له إلا

الخارجى فهو في نظره « فكرة مزعومة » . ذلك لأن أقصى ما يمكننا أن نتقرب به من ذلك العالم المسمى بالخارجى هو أطراف أعصابنا الحسية . وهو يشبه موقفاً بموقف عامل « التليفون » الذى لا يتصل بالمتحدثين إلا من خلال الطرف المحاور له من أسلاك « التليفون » . بل إننا في موقف أسوأ من موقف صاحبنا هذا : إذ أننا لم نخرج أبداً من مركز « التليفون » ولم نشاهد أبداً واحداً من أولئك المتحدثين الذين فصلنا أصواتهم من خلال الأسلاك . فالعالم الخارجى بالنسبة إلينا ، كما هو بالنسبة إلى هذا العامل ، هو مجموع الرسائل أو المكالمات التى تنقلها الأسلاك (أو الأعصاب) إلينا حيث نكون . فالرسائل تتوالى علينا من ذلك العالم الخارجى المزعوم في صورة انطباعات حسية ، ونقوم نحن بتحليل هذه الرسائل وتصنيفها واختزانها وإجراء الاستدلال عليها . غير أننا لا نعرف شيئاً على الإطلاق عن طبيعة « الأشياء في ذاتها » ، وما يمكن أن يوجد عند الطرف الآخر من نظام الأسلاك التليفونية الخاص بنا»^(١).

وإذن فعرفتنا تقتصر على ما تنقله إلينا الأعصاب في أطرافها القريبة منا ، أما ما يقع في الطرف الآخر منها ، فيظل غير معروف وغير قابل لأن يعرف . وعالم الانطباعات الحسية هذا مغلق علينا تماماً ، ولا أمل لنا في أن نبعد عنه خطوة واحدة . وإذن ففكرتنا عن العالم الخارجى ليست إلا « إسقاطاً » منا لانطباعاتنا الحسية خارجنا ، ولا يوجد أساس للتمييز بين ما يوجد داخلي وما يوجد خارجى سوى « كمية الانطباع المباشر»^(٢) . أما ما يسميه الميتافيزيقيون بالأشياء في ذاتها ، فلا نعرف نحن عنه إلا صفة واحدة ، هي « القدرة على تكوين انطباعات حسية ، وبعث رسائل

(١) المرجع نفسه ، ص ٦٢ .

(٢) ص ٦٥ .

فكرة العلية

لأنه مرتبط بذهن الإنسان « فالقانون العلمى : هو تلخيص أو تعبير موجز عن العلاقات والتعاقبات بين مجموعة معينة من الإدراكات الحسية والعقلية ، ولا وجود له إلا عندما يصوغه الإنسان »^(١). ولما كان بيرسن يلغى فكرة الأشياء فى ذاتها ، ويرى الطبيعة متوقفة على ملكات الإنسان فى الإدراك والاستعادة ، فإن القانون الطبيعى فى نظره متوقف بدوره على هذه الملكات ، ولا صلة له بأى شئ يخرج عن نطاق الذهن البشرى : وعلى ذلك فإن القانون الطبيعى لا تكون له صحة مطلقة إلا بالنسبة إلى نوع معين من الملكة الإدراكية ، هو ذلك النوع الذى يتوافر للإنسان سوى :

ولا يعنى بيرسن بهذا التعبير الأخير أن عملية الوصول إلى القانون العلمى عملية ذهنية فحسب ، بل يعنى أيضاً أن القانون ذاته ، بعد التوصل إليه ، ينطوى على ربط بين وقائع طبيعية وبين إدراكات عقلية تبعاً تماماً عن المجال الخاص بهذه الوقائع . فالقانون العلمى ليس كشفاً لعلاقات موجودة فى طبيعة الأشياء ، وإنما هو « اختراع » لهذه العلاقات ، وهو وصف مختصر لطريقة تعاقب الانطباعات الحسية فى مجال معين ، أو اختزال ذهنى يحل لدينا محل الوصف المطول لتعاقبات الانطباع الحسى^(٢). وإذن فما يقوم به العالم عند وضعه قانوناً طبيعياً هو أن يدرس مجموعة من الظواهر ، ويصنفها ويحللها ويكشف العلاقات والتعاقبات بينها ، ثم يصف أكبر عدد منها بأبسط طريقة ممكنة . ومن هنا كان من الخطأ الفادح أن نتحدث عن القانون العلمى وكأنه « يحكم » الطبيعة : إذ هو لا يعلم أن يكون « وصفاً » للمجرى العادى لإدراكاتنا ، لا « تفسيراً » لها .

تقتصر مهمة القانون فى معناه العلمى - عند بيرسن - على وصف تعاقبات الإدراكات الحسية عن طريق اختزال ذهنى . ولما كان العلم يقتصر على الوصف ، ولا يفسر شيئاً ، فمن الطبيعى ألا ننتظر منه تعليلاً للترتيب الذى تحدث به هذه الإدراكات ، أو إيضاحاً لعلّة تكرار هذا الترتيب . وبعبارة أخرى فليس من مهمة العلم أن يضفى عنصر الضرورة على تعاقب انطباعاتنا الحسية . وعلى ذلك فإن ما يسمى بالعلية ليس إلا ملاحظة حدوث تعاقب معين وتكرار حلوله فى الماضى . أما أن هذا التعاقب سيستمر فى المستقبل ، فهذا ما يستحيل أن نجزم به ، وإنما هو موضوع للاعتقاد أو الإيمان نعر عنه بمفهوم « الاحتمال » . وليس فى وسع العلم مطلقاً أن يبرهن على وجود أية ضرورة كامنة فى التعاقب ، أو أن يثبت بأى يقين مطلق أن من الضرورى تكرار هذا التعاقب فيما بعد . فالعلم بالنسبة إلى الماضى وصف ، وبالنسبة إلى المستقبل اعتقاد^(٣).

ومع ذلك فإن للعلية مفهوماً شعبياً يشيع بين الناس ، ويرتكز على ملاحظة قدرتنا على إحداث أمور معينة بإرادتنا ، مثل رفع الحجر باليد عندما نريد ذلك : فالحوادث التى تتعاقب فى هذه الحالة تبدو راجعة إلى فعل خاص أقوم به ، وأحدثه ، وأسببه ، أى أن قوتى هى التى أدت إلى حدوث هذا التعاقب . وحتى لو سقط الحجر من يدى وكسر النافذة ، فإن الفهم الشعبى لفكرة العلية يحكم فى هذه الحالة بأن سبب هذا الكسر هو الحجر المتحرك ، بحيث يظل لفكرة الإرغام أو الإلجبار دور فى هذه الحالة أيضاً ، مع أن كل ما يمكن قوله من وجهة النظر العلمية هو أن جزئيات الحجر كانت تتحرك بطريقة معينة نحو جزئيات الزجاج ، وبعد اصطدامها بها أصبحت نفس الجزئيات تتحرك

(١) ص ١١٢ .

(١) ص ٨٢ .

(٢) ص ٨٧ .

بطريقة مختلفة كل الاختلاف . وإذا كان في وسعنا أن نصف طريقة حدوث هذا التغير ، فليس في استطاعتنا أن نقرر « لماذا » حدث . وأى إقحام لفكرة الضرورة أو القوة يقضى تماماً على الطابع العلمى لأحكامنا . ومع ذلك فإن تاريخ الفلسفة حافل بأمثلة هذا الفهم الباطل الذى يخلط بين المفهومين الشعبى والعلمى للعلية : فأرسطو حين يعجز عن تعليل حدوث الحركة في البداية ، يدخل فكرة المحرك الأول . ويستمر هذا الخلط حتى القرن التاسع عشر ، حين نجد فيلسوفاً مثل شوبنهاور يجعل من الإرادة مبدأ كونياً ، « ويضع الإرادة من وراء جميع مظاهر الكون » ، تماماً كما يفعل البدائي الذى يفترض وجود إرادة إله العواصف من وراء كل عاصفة (١) .

على أنه ليس يكفى أن نقرر أن الخلط ظل سائداً في فهم الأذهان لفكرة العلية منذ أقدم العصور حتى عصرنا الحالى ، وإنما الواجب أن نبحث عن تعليل لهذا الخلط المتأصل في النفوس . والتعليل الذى يأخذ به بيرسن هو التعليل العلمى : ففكرة العلية ، في معناها الشعبى الشائع بين الناس ، راجعة أساساً إلى اعتبارات عملية تجعل من المحتم على الكائن المفكر أن يصفى أطراداً ضرورياً على تعاقب إدراكاته . فالأصل في فكرة العلية كما نشيع في الأذهان ، هو إذن ضرورة عملية نعمل على تجسيمها في صورة ضرورة موجودة في الأشياء ذاتها . وتبلغ هذه الضرورة العملية حداً يستحيل معه أن نفهم بحقولنا عالمياً يفتر إلى مفهومى العلة والمعلول (٢) . ومع ذلك فإن هذا النظام المطرد بأسره ليس إلا مسألة تجربة ، واعتقادنا به ليس في حقيقته إلا اقتناعاً مبنياً على الاحتمال .

أما الفهم العلمى لفكرة العلية عند بيرسن فإنه يتفق إلى حد بعيد مع تصور جون استورت مل القائل إن

العلة هي السابق المطرد uniform antecedent . وهو يصوغ هذا الفهم على النحو الآتى : « حيثما يكون تعاقب الإدراكات د ، هـ ، و ، ز مسبقاً بلا تخلف بالإدراك ج ، أو تكون الإدراكات ج ، د ، هـ ، و ، ز حادثة دائماً بهذا الترتيب ، أى تكون نظاماً مطرداً (routine) للتجربة ، يقال إن ج هي سبب د ، هـ ، و ، ز ، بينما توصف الأخيرة بأنها نتائجها » (١) .

هذا المعنى الذى ينبغي ، في نظر بيرسن ، أن نفهم به العلية ، يودى إلى اتساع نطاق العلية وانتشارها على نحو يتجاوز كثيراً نطاق « السبب المباشر » الذى تتصوره الأذهان العادية لكل ظاهرة . وما دامت المسألة مسألة تعاقب ، فن الطبيعى ألا تقتصر ، في تحديدنا للعة ، على الظاهرة السابقة مباشرة فحسب ، بل إن كل الظواهر السابقة يمكن أن تكون أسباباً متعاقبة ، وبهذا تتسلسل العلل حتى آخر حد يمكن أن نصل إليه المعرفة الراهنة . ولنضرب لذلك مثلاً : فلو تعقب علة نمو شجرة في حديقة ، لوجدت هذه الشجرة راجعة إلى وجود الحديقة ذاتها ، والحديقة ترجع إلى وجود المدينة ، وهكذا تظل سلسلة العلل تمتد مكانياً إلى ما لا نهاية . كذلك فإن نمو الشجرة يرجع إلى اتصاف التربة بخصائص معينة تتصل بالتكوين الجيولوجى في العصور المختلفة ، وبذلك ترجع سلسلة العلل إلى الوراء في الزمان إلى ما لا نهاية . وهكذا فإن تعقب علة ظاهرة واحدة يجرنا إلى البحث في الكون بأسره . ومع اعترافنا بأن العلم لا يحاول التوسع في بحث العلل إلى هذا الحد ، فن الواجب أن نتذكر هذه الحقيقة حتى ندرك مدى ارتباط ظواهر الكون بعضها ببعض ، ومدى تماسك الفروع المختلفة للمعرفة البشرية .

(١) ص ١٢١ .

(٢) ص ١٥٢ .

(١) ص ١٣٠ .

ومن جهة أخرى فمن الواجب ألا نتصور هذا التعاقب الذي تولد عنه في أذهاننا فكرة العلة والمعلول، على أنه تعاقب مطرد بين عناصر متماثلة تماماً. فالواقع أن التماثل المطلق بين عناصر التجربة مستحيل، وإنما هناك تشابه تتفاوت درجته، ولا يصل أبداً إلى حد التكرار الكامل للعناصر الماضية. ومن المحال أن تتضمن التجارب العلمية المتكررة عوامل متماثلة في كل شيء، بل هي تنطوي دائماً على قدر من التنوع، مهما كان طفيفاً^(١). فأساس الموجودات إذن هو الفردية، والتشابه بينها أمر نسبي يتوقف على مدى دقة وسائل التصنيف والقياس، بحيث أن هذه الوسائل لو ازدادت في المستقبل دقة لبدأ لنا أن نسميه اليوم تماثلاً هو في حقيقة الأمر مختلف. وبالاختصار، فما نسميه بالطبيعة بتألف من عناصر وظواهر لكل منها فرديته الخاص، ولا يمكن أن يتكرر واحد منها أكثر من مرة واحدة، وإن كنا نكتفي من أجل تحقيق أغراضنا العملية بقدر من التشابه بين هذه الظواهر، ونتجاهل ما بينها من فروق فردية أو نعجز عن إدراك هذه الفروق نتيجة لقصور ما في متناول أديتنا من أدوات.

الارتباط بدلا من العلية

في وسعنا أن نستخلص من المناقشة السابقة لفكرة العلية نتيجتين أساسيتين تتعلقان برأي بيرسن الخاص في العلية:

الأولى هي أن ما يسمى بالعلة لا يقتصر في حقيقة الأمر على العنصر السابق مباشرة للظاهرة المراد تحليلها فحسب، بل إن سلسلة العلل تمتد نظرياً، في المكان والزمان، إلى ما لا نهاية.

والثانية أن الطبيعة لا تعرف اطراداً أو تماثلاً أو هوية تامة بين الظواهر والتكرار المطلق فيها مستحيل،

(١) من ١٥٣.

بل إن الصفة الأساسية لها هي الفردية. وأقصى ما يمكننا أن نجد بين ظواهرها هو درجات متفاوتة من التشابه likeness، أما التماثل sameness فلا وجود له:

هاتان النتيجتان الهامتان تستبعدان تعديلاً أساسياً في مفهوم العلية: فالعلة والمعلول في تجاربنا الإدراكية المألوفة لا يدلان إلا على تشابه متفاوت في الدرجة، لا على تكرار مطلق. وقانون العلية ليس إلا اقتطاعاً من التجربة، ولا يكون ماهية التجربة ذاتها. والمشكلة الحقيقية لا تنحصر في السؤال القائل: هل يؤدي السابق، المسمى بالعلة، إلى تكوين اللاحق، المسمى بالمعلول؟ وإنما الأهم من ذلك أن تتساءل: ما هي الدرجة أو ما هو الحد الذي يؤدي فيه تشابه السابق إلى تشابه اللاحق، وإلى أي مدى يؤدي تنوع أحدهما إلى تنوع الآخر؟ ففي الحالات التي لا يؤدي فيها تنوع السابق إلى أي تأثير في اللاحق يكون هناك استقلال تام، وفي الحالات التي يؤدي فيها تنوع السابق إلى تنوع مطابق تماماً لللاحق يكون هناك اعتماد تام. غير أن الاستقلال التام والاعتماد التام حالتان متطرفتان، تمثلان في واقع الأمر حداً عقلياً للمعرفة. أما في الحالات الفعلية التي يصادفها العالم في أبحاثه الواقعية، فلا وجود لمثل هذه الحالات المتطرفة، وإنما توجد درجات لا نهاية لها من الارتباط بين الظواهر، وهي درجات تتفاوت اقتراباً من أحد هذين الحدين العقليين وابتعاداً عن الآخر.

وهكذا يستعصم بيرسن عن مفهوم العلية — الذي يراه مفهوماً عتيقاً — بمفهوم الارتباط correlation، الذي يؤكد أنه أوسع نطاقاً بكثير من المفهوم القديم، لأنه يضم في داخله كل العلاقات التي تقع بين حدى الاستقلال المطلق والاعتماد المطلق. وعلى حين أن الاكتفاء بفكرة العلية لم يكن يتيح تحديداً كمياً لدرجة الاعتماد أو الاستقلال بين الظواهر، فإن فكرة

العوامل التي تتدخل فيها تبلغ من التشابك حداً يستحيل معه الكلام عن «سبب» في هذا الصدد ، على حين أن فهم حالة الطقس عن طريق تحديد مدى ارتباطها بمختلف العوامل المؤثرة فيها ، كالحرارة والرطوبة والضغط . . الخ . يؤدي إلى إلقاء ضوء واضح على المشكلة موضوع البحث . أما في حالة العلوم الإنسانية فإن فائدة فكرة الارتباط بالقياس إلى فكرة العلية أوضح بكثير . خذ مثلاً محاولات العلماء لتعليل ظاهرة الإجمام : فكثير من هؤلاء العلماء يأتون بنظريات يتضمن كل منها سبباً واحداً يعللون به هذه الظاهرة ، كمعامل البيئة الاجتماعية أو الأسرة أو العامل الاقتصادي أو الوراثي أو التكوين الجسمي والعصبي . ولكن الواقع يثبت دائماً أن ظاهرة الجريمة أعقد من أن ترجع إلى واحد فقط من هذه العوامل ، وإن كانت الحالات التي تدرس قد تبدو مرجحة لأحد هذه العوامل على الباقي . وعلى العكس من ذلك فإننا لو بحثنا هذه الظاهرة من خلال فكرة الارتباط ، أي إذا حددنا مقدار ارتباطها بالعامل الاقتصادي وبعامل تفكك الأسرة وغيرها من العوامل التي ينسب إليها علماء الجريمة ، لوصلنا إلى نتائج عظيمة الفائدة ، دون أن نقيّد أنفسنا بنظرية واحدة ذات طابع مطلق . فهناك إذن مجالات تشوّه طبيعتها إذا حوّلنا عن طريق مقولة السببية ، بيتاً يلقي عليها ضوء ساطع لو بحث من خلال فكرة الارتباط .

المكان والزمان

المكان أساساً تعبير ذهني عن قيام ملكة الإدراك بفصل الانطباعات الحسية الموجودة معاً في مجموعات من الانطباعات المترابطة . ففكرة المكان في رأي بيرس تتوقف أساساً على قدرة الملكة الإدراكية على التمييز والفصل بين المجموعات المختلفة للانطباعات الحسية . وأساس عملية الفصل والتمييز هذه هو التعود والتجارب السابقة . وهي بطبيعتها عملية ذهنية لا تنطبق على الواقع

الارتباط تمكن من التعبير بصيغة رياضية دقيقة عن موقع الظواهر موضوع البحث بين هذين الحسنيين المتطرفين . ففي حالة العلية نجد أن الظواهر إما أن تكون خاضعة لهذه العلاقة أو لا تكون ، أما إذا استعصنا عن العلية بالارتباط فإن المجال يتسع لعدد لا نهاية له من الحالات الوسطى التي تتراوح بين هذا الحد المتطرف وذاك . كذلك يمكننا ، بفضل فكرة الارتباط ، أن نربط الظاهرة الواحدة بعدد كبير من الظواهر الأخرى التي قد يكون لكل منها دور متفاوت الدرجة في إحداث الظاهرة الأولى ، وهو ما يتفق مع الفهم الواسع لفكرة العلية ، بما يؤدي إليه من تسلسل لا يقف عند حد ، على حين أن المفهوم القديم لليلة يقتصر على الربط بين ظاهرتين أو مجموعتين من الظواهر فحسب . ومن جهة ثالثة فإن فكرة الارتباط تصلح للتعبير عن عالم لا يتضمن إلا عناصر فردية غير متكررة ، ولا يعترف فيه بالتماثل التام بين الظواهر ، على حين أن مفهوم العلية يفترض وجود أنماط متكررة بينها تجانس كامل . وبالاختصار ، ففي فكرة الارتباط مرونة تفتقر إليها مقولة العلية الجامدة ، وفيها إحلال للفوارق الكمية محل التفسيرات الكيفية : يتمشى مع الاتجاه العام للعلم الحديث .

ونستطيع أن نقول إن إصرار الباحثين . عندما تصادفهم ظاهرة معينة ، على أن يتساءلوا : ما سببها ؟ يؤدي بهم في كثير من الأحيان إلى أخطاء أو مواقف متحيزة كان يمكنهم التخلص منها بسهولة لو استعاضوا عن السؤال السابق بالسؤال : ما درجة ارتباطها بالظواهر الأخرى ؟ فالسؤال الأول يقتضي إجابة واحدة ، نهائية . قاطعة ، هي في معظم الأحيان مستحيلة بالنسبة إلى هذا الكون العظيم التعقيد . أما السؤال الثاني فمن الممكن الإتيان بجواب معقول عنه ، واكتساب معرفة عظيمة القيمة بشأنه . ولو تناولنا ظاهرة طبيعية معقدة مثل حالة الطقس : لوجدنا أن

نفسه : وإنما تحدث لاعتبارات عملية : فذهنتا يقوم بوضع حدود حول مجموعات معينة من الانطباعات ، وهي حدود « اعتباطية » لا تطابق أى شيء حقيقى فى عالم الانطباع الحسى أو الظواهر .

ويوافق بيرسن على رأى لينتس القائل إن المكان هو « ترتيب » الظواهر الممكنة الموجودة معاً . ومن الواضح أن فكرة الترتيب لا علاقة لها بوجود الظواهر ذاتها ، إذ أن من الممكن تصور هذه الظواهر بترتيب مخالف ، وعلى ذلك فالترتيب إنما ينتمى إلى طريقة الذهن فى إدراك الظواهر . فمن الواجب إذن أن نتخل عن النظر إلى المكان على أنه فراغ هائل وضعت فيه الأشياء بطريقة لا صلة لها بملكة الإنسان الإدراكية ، إذ أن المكان ليس شيئاً يضاف إلى الموضوعات الموجودة فيه ، وإنما هو لا يفصل عن هذه الموضوعات من حيث هى مرتبة على النحو الذى تقتضيه قوانا الإدراكية . وعلى ذلك فالقول إن الشيء « يوجد فى المكان » يعنى أن الملكة الإدراكية قد ميزته من مجموعات أخرى من الانطباعات الحسية ، التى توجد معاً وجوداً واقعياً أو ممكناً . وقد يجوز لنا أن نتصور أن للإحساسات وجوداً بدون أية ملكة إدراكية ، ولكن لن يكون هناك عندئذ ذلك النوع من الإدراك الذى نسميه بالمكان .^(١) والنتيجة التى تترتب على ذلك هى القول إن المكان ينتمى إلى الملكة الإدراكية « الفردية » . فكيف حدث أن نشأ طرق الإدراك الفردية هذه بين الناس — أو بعبارة أخرى ، لماذا كان المكان عندى وعندك متشابهاً ؟ يعمل بيرسن ذلك بقوله : « فى الصراع بين جماعة وجماعة ، وكذلك بين الجماعة وبينتها ، يكون من الواضح أن أية جماعة تجنى فائدة كبرى من الاتفاق الوثيق بين الملكات الإدراكية لأفرادها ، بينما تلحق أضرار كبيرة بالجماعة التى لا يتوافر لأفرادها مثل هذا الاتفاق ،

(١) ص ١٨٢ .

فتكون النتيجة الطبيعية استمرار بقاء الجماعة الأولى »^(٢) وهكذا يتصور بيرسن أن تشابه المكان بين الأفراد المختلفين راجع إلى عوامل اكتسبت فى مرحلة معينة من مراحل الصراع من أجل البقاء ، ويربط على نحو غريب بين الرأى المثالى عند « كانت » وبين نظرية التطور ، وذلك فى تعليقه المزعج لاتفاق الأذهان على مكان واحد رغم أن كلا منها يلزم المكان الخاص به فحسب .

ويترتب على ذلك أن السؤال عن مدى ضخامة المكان سؤال لا معنى له . فالمكان ضخم بالنسبة إلى فقط . وأبعد النجوم ، وصفحة الكتاب الذى أمسك به ، هما بالنسبة إلى مجرد مجموعتين من الانطباعات الحسية ، والمكان الذى يفصل بينهما ليس فيهما ، وإنما فى طريقة إدراكنا . ومن المحال أن يكون المكان — كما يصوره بعض الكتاب — ممتداً إلى حد يتجاوز خيالنا ، إذ أنه فى واقع الأمر لا يمتد إلا بقدر ما تمتد ملكتنا الإدراكية . وعلى ذلك فإن سر المكان إنما يوجد فيها ، وفى وعينا ، لا خارجنا .

وليس معنى ذلك أن بيرسن ينكر المكان اللامتناهى وإنما هو يعترف به ، وإن كان يؤكد أن هذا اللامتناهى هو المكان الذهنى أو الهندسى . ففى وسعنا أن نتصور مكاناً لامتناهياً فى الكبر ، أو انقساماً للمكان لامتناهياً فى الصغر ، ولكننا حين نفعل ذلك نكون قد انتقلنا من المكان الواقعى إلى المكان العقلى أو التصورى ، وإن كان هذا الانتقال يحدث فى كثير من الأحيان بطريقة لا شعورية ، فتكون النتيجة أخطاء لا حصر لها فى موضوع المكان اللامتناهى فى الكبر أو الصغر . وفى هذا المكان العقلى نتصور مجموعات الانطباعات الحسية على أنها محدودة بمسطحات ومحاطة بخطوط مستقيمة أو منحنية ، وهكذا يرتبط المكان التصورى ارتباطاً أساسياً بعلم الهندسة . وهنا قد يتساءل سائل : ولم كان علم الهندسة

(١) ص ١٨٤ .

بالضرورة علماً ذهنياً موضوعاته من صنع العقل وحده ؟ يجيب بيرسن على هذا السؤال بقوله إن الهندسة تقوم أساساً على فكرتين لا وجود لهما في التجربة ، هما فكرتا المماثلة *sameness* والاتصال *continuity* . ففهوم الخط ، مثلاً ، يفترض مماثلة تامة ، واتصالاً كاملاً ، بين كل أجزائه ، ولكن هذا الاتصال وهذه المماثلة لا وجود لهما إلا بالفكر ، أما التجربة فلا تعرف عناصر تقوم بينها مماثلة كاملة أو اتصال تام . « وهكذا لا نجد مفرأ من الاعتراف بالنتيجة القائلة إن التعريفات الهندسية نتائج لعمليات يمكن أن تبدأ في الإدراك الحسى ، ولكن حدودها لا يمكن أن تبلغ فيه . . . فالمفاهيم الأساسية للهندسة ليست إلا رموزاً تنبج لنا الوصول إلى تحليل تقريبي لانطباعات الحسية ، ولكنه لا يمكن أن يكون تحليلاً مطلقاً لها . فهى اللغة الاختزالية العلمية التى نصف بها ونصنف ونصوغ خصائص تلك الطريقة في الإدراك ، التى نسميها بالمكان المدرك حسياً . وصحتها — شأنها شأن كل المفاهيم الأخرى — إنما تكمن فيما تتيحه لنا من قدرة على تقنين التجربة الماضية والتنبؤ بالتجربة المقبلة . . . ولعلنا لن نجد مثلاً أفضل من الهندسة لإثبات أن العلم يصف عالم الظواهر بمساعدة مفاهيم لا تطابق أياً حقيقة واقعة في الظواهر ذاتها » (١)

وما يقال على المكان يقال كثير منه على الزمان . فهما معاً طريقتان تميز بهما الملكة الإدراكية موضوعات إدراكها . وكل ما فى الأمر أن المكان يدل على وجود إدراكاتنا معاً فى زمان واحد ، والزمان يدل على تلاحق إدراكاتنا فى موقع واحد من المكان — أى أن كلا من الفكرتين تعتمد فى تصورها اعتماداً أساسياً على الأخرى : والتصور الجامع بين الزمان والمكان هو الحركة ، أى تغير المكان مع تغير الزمان . ومن هنا كانت الحركة فى رأى بيرسن هى الطريقة الأساسية

(١) من ١٩٨ - ١٩٩ .

التى تتمثل لنا بها الظواهر ذهنياً ، وكانت الأفكار التى نصف بواسطتها تغير المكان والزمان فى ظاهرة الحركة أفكاراً هندسية ، أو قوالب تميز بها ونصنف محتويات تجربتنا الإدراكية الحسية التى تندرج كلها تحت ظاهرة « الحركة » المعقدة . فعلم هندسة الحركة هو بدوره وصف ذهنى أو تصورى لما يحدث فى عالم المدركات الحسية من تغيرات ، نستخدم فيه مفاهيم فكرية ك مفهوم السرعة *velocity* والمجلة *acceleration* والدوران *rotation* . . الخ . وإذن لما يطلق عليه اسم « حركة الأجسام » ليس حقيقة من حقائق الإدراك الحسى ، وإنما هو طريقة ذهنية أو تصورية نصف بها التغيرات التى تطرأ على مجموعات الانطباعات الحسية .

المادة

ينظر بيرسن إلى المادة *matter* على أنها بدورها مفهوم تصورى أو ذهنى ، يستخدم فى وصف انطباعاتنا الحسية ، ولا يطابقه وجود فعلى فى الخارج . أما المادة التى يشيع وصفها بأنها علة الانطباعات الحسية فهى فى رأيه كيان ميتافيزيقى لا معنى له من وجهة نظر العلم ، وفكرة لا تقل عقماً عن أى « شئ فى ذاته » وعن أى إسقاط . آخر للمعانى البشرية فى مجال ما بعد المحسوس ، سواء أكان هو « القوة » أم « العقل اللامتناهى » أم « الإرادة » . . الخ .

ومن الشائع أن توصف المادة بأنها صلبة وغير قابلة للاختراق ، وهاتان بالفعل صفتان تميز بهما مجموعة كبيرة من أفراد فئة الانطباعات الحسية المسماة بالمادية ، غير أنهما لا تنتميان بالضرورة إلى كل أفراد هذه الفئة : فالصلابة وعدم القابلية للاختراق أمران نسيبان ، ولا يدلان على صفة مطلقة تنتمى إلى عالم الواقع . أما القول بأن المادة تتميز بالدوام والبقاء ، فهو فى رأى بيرسن قد يكون راجعاً إلى استمرار الانطباعات الحسية لا إلى استمرار شئ غير مدرك من وراء هذه

الانطباعات . وهو يضرب في هذا الصدد مثلاً بالموجة :
 فعندما نرى الموجة تتحرك في البحر ، تتكون لدينا عنها
 انطباعات حسية متتالية ومستمرة ، بحيث يبدو لنا أن
 « نفس » الموجة هي التي تتحرك ، وهي التي تقترب
 منا ، ومع ذلك فلو ألقينا فيها قطعة من الفلين لارتفعت
 وانخفضت في نفس الموقع عندما تمر الموجة بها ،
 ولما انتقلت معها ، مما يثبت أن الموجة ليست هي نفسها
 التي تتحرك . وهكذا قد تظل الموجة محتفظة بشكلها ،
 وتتكون لدينا عنها نفس المجموعة من الانطباعات
 الحسية ، ومع ذلك يكون أساسها أو مادتها متغيراً على
 الدوام . وبعبارة أخرى فإن تماثل الانطباعات الحسية
 لا يعني في كل الأحوال تماثل المادة الأساسية المكونة لها .
 ولعل مما يلفت النظر حقاً أن بيرسن بهاجم فكرة
 المادة ، بمفهومها الشائع ، على أساس أنها تفتح الباب
 لكل الخرافات الميتافيزيقية التي يبذل العلم جهداً كبيراً
 لكي يتخلص منها^(١) . وهو بطبيعة الحال لا يقصد أن
 المادية مذهب لاهوتي ، ولكنه يربط بين الاعتقاد
 بالمادية وبين الاعتقاد بما وراء الحس ، إذ أن المادة هي
 العنصر الدائم من وراء تغيرات الانطباعات الحسية .
 فحينئذ نقول بمادة خارجية « تسبب » الانطباعات
 المحسوسة ، تتجاوز نطاق الحقيقة الوحيدة التي يجوز لنا
 الاعتراف بها ، وهي هذه الانطباعات ، فنكون في
 ذلك أشبه بالميتافيزيقيين أو اللاهوتيين في شطحاتهم
 التي يتجاوزون بها علم الواقع ، ويفترضون بها كيانات
 ليس لوجودها أي مبرر . فالمادية إذن - في رأي
 بيرسن - تسير في نفس الطريق الذي تسير فيه
 المذاهب الميتافيزيقية واللاهوتية ، وهي مضادة أساساً
 للروح العلمية السليمة . وقد وصفت هذا الرأي بأنه
 ملفت للنظر لأن فيلسوفاً آخر ينتمي إلى نفس التراث
 الإنجليزي الذي ينحدر منه بيرسن ، وهو الفيلسوف

(١) ص ٢٩٧ .

باركلي ، قد هاجم المادية لأسباب مضادة تماماً ، هي
 أنها تفتح الطريق للإلحاد ، وتسد الطريق أمام الإيمان
 الديني . ومن المؤكد أن الذهن الفاحص يستطيع أن
 يستخلص دلالات كثيرة عميقة من هذه المقارنة بين
 فيلسوفين ينتميان إلى تراث فكري واحد ، يحارب
 أحدهما المادية دفاعاً عن الدين ، ويحاربها الآخر دفاعاً
 عن العلم !

الأفكار الفيزيائية الحديثة

فيما بين الطبعة الأولى (١٨٩٢) والطبعة الثالثة
 (١٩١١) لكتاب « أركان العلم » ، حدثت ثورة
 كبرى في علم الفيزياء قلبت مفاهيمه الأساسية رأساً على
 عقب . ولم يكن من السهل على من يكتب في العقد
 الأول من القرن العشرين أن يدرك الأهمية الهائلة
 لنظرية النسبية وللكتشاف الضخمة في ميدان الذرة
 الكهرباء والمغناطيسية . ومن هنا فلم يكن في استطاعة
 بيرسن ، بل لم يكن من المنتظر منه ، أن يتمكن في
 الفصل الذي أضافه في الطبعة الثالثة عن المفاهيم الفيزيائية
 الحديثة ، من استيعاب هذه المفاهيم وإدراك دلالتها في
 نفس الوقت الذي كان يجري فيه تعديلها بسرعة لاهثة .
 ومبعث الطرافة في هذا الفصل هو أنه يمثل رأي عالم
 تكونت معظم أفكاره في ظل المفاهيم القديمة لعلم
 الفيزياء ، ويكشف عن وقع هذا الانقلاب الضخم
 في أذهان علماء ذلك العصر .

ويلخص بيرسن رأيه في التغيير الشامل الذي طرأ
 على علم الفيزياء بقوله : « على حين أنه خلال الجزء
 الأكبر من القرن التاسع عشر كان مفهوم « المادة »
 هو الذي يعد أساسياً في علم الفيزياء ، وكانت لهذه المادة
 خاصية غير مألوفة تسمى بالكهرباء ، فانه يبدو اليوم
 أن الكهرباء ينبغي أن تعد أهم من المادة ، بمعنى أن
 ما كنا نعدّه مادة أساسية ينبغي أن يتصور الآن على أنه

شكل من أشكال ظواهر كهربائية عظيمة التعقيد» (١). ولا جلوى هنا من تتبع آرائه التفصيلية التي يطبق بها هذا الحكم العام على المفاهيم الفيزيائية المختلفة ، إذ أن هذه الحركة كانت — كما قلنا من قبل — ما زالت في بدايتها ، وإنما الذي يعنينا في هذا الفصل كله هو أن يرسم وجد في هذه التطورات الفيزيائية الحديثة تأييداً لرأيه القائل إن العلم لا يهتم إلا باختراع أنموذج تصوري يصف به مجرى انطباعاتنا الحسية ، ولا شأن له بتقديم تفسير للعالم المدرك حسيّاً بالفعل . ففكرة الإلكترون ، التي أصبحت هي الفكرة الأساسية في الفيزياء في ذلك العهد ، ما هي إلا تركيب ذهني يستحيل أن يكون موضوعاً مباشراً للإدراك الحسي ، شأنها شأن سائر المفاهيم التي أدخلناها للكشوف الحديثة على علم الفيزياء .

تحليل نقدي للمذهب الوصفي عند بيرسن

ينتمي بيرسن إلى تلك الفئة من فلاسفة العلم ، التي يؤكد أفرادها أن مهمة العلم تقتصر على الوصف لا التفسير ، وأن لغة العلم ليست إلا رموزاً غتزلة تنتمي إلى مجال الذهن وحده ، وتتيح لنا أبسط تعبير ممكن عن تعاقب الانطباعات الحسية . فهو إذن ينتمي إلى تلك المدرسة الفكرية التي ترى أن العلوم ، ولا سيما الفيزيائية ، لا تستطيع أبداً الإجابة على أى سؤال تفسري يبدأ بكلمة : « لماذا » ، إذ أن مثل هذه الأسئلة لا مجاب عليها إلا إذا أمكننا أن نثبت أن الأشياء « يجب » أن تحدث أو أن العلاقات « يجب » أن تقوم بين الأشياء على نحو معين . خير أن المناهج التجريبية المستخدمة في العلم لا يمكنها أن تصل إلى إجابات أية ضرورة منطقية مطلقة في الظواهر التي تتناولها هذه المناهج . ومن هنا فإن قوانين العلوم ونظرياتها ، حتى لو كانت صحيحة ، فهي لا تعلمو أن تكون حقائق

(١) ص ٢٥٦ - ٢٥٧ .

عارضة ، من الوجهة المنطقية ، تصف علاقات الزمان أو التعاقب بين الظواهر . أما الأسئلة التي يستطيع العلم أن يجيب عليها بحق فهي تلك التي تبدأ بكلمة : « كيف » ، أعني الأسئلة الوصفية التي تبحث في طريقة حدوث الظواهر وتعاقبها . فكل علم إذن يهدف ، تبعاً لوجهة النظر هذه ، إلى تكوين نسق شامل متكامل من « الأوصاف » لا من التفسيرات .

هذه النظرية ترتكز على أساس فلسفي معروف ، هو المذهب المسمى بالمذهب الظاهري (phenomenalism) والقائل إن الموضوعات الأولية المؤكدة للمعرفة هي « الانطباعات » المباشرة في التجربة الحسية الخارجية أو في التجربة الاستبطانية الداخلية ، أما ما نسميه بالأشياء ، أو الجواهر ، فإما هي إلا إضافات ميتافيزيقية لا تبررها تجاربنا المعرفية المباشرة . ولا سبيل لأصحاب هذا المذهب — مهما بذلوا من محاولات — إلى أن يتخلصوا من شبح مذهب الذات الوحيدة solipsism الذي يهددهم على الدوام . والحق أن بيرسن ، على خلاف كثير من القائلين بهذا النوع من المذهب الظاهري ، لم يحاول كثيراً أن ينفي عن نفسه شبهة الذاتية المطلقة : إذ أن تشبيهه للذات بعامل « التليفون » الذي أقفل على نفسه أبواب « كابينته » ولم يعرف عن العالم الخارجي إلا ما يأتيه خلال الأسلاك القريبة منه من أصوات — هذا التشبيه يكاد يكون اعترافاً صريحاً بالثالية الذاتية التي يتردى فيها كثير من المفكرين الذين يتصورون في بداية الأمر أنهم هم وحدهم القادرون على محاربة المثالية والدفاع عن العلم ضد هجماتها عليه . ولا جدال في أن هذه الحججة يمكن أن تستخدم سلاحاً ذا حدين : إذ أننا نصف بالحق والجنون حامل « التليفون » الذي يقوم أنه هو وحده الموجود ، ومعه الأسلاك القريبة منه ، وأن العالم الخارجي والناس ليسوا إلا انطباعات حسية تأتي من الأسلاك فحسب . فوجود انطباعات من هذا النوع لا يفسر إلا بعالم خارجي يبعثها ، وكذلك

أشياء كاملة - وهذا أمر يقتضيه تكويننا نفسه ، لا أخطاء الإنسان البدائي ، أو التفكير قبل العلمى . أما فكرة اللون أو الصوت أو الطعم فلا نصل إليها إلا بالتجريد من هذه التجربة المباشرة ، التى هى واحدة لدى كل البشر وفى كل العصور (١) .

وفضلاً عن ذلك ، فقد تصور بيرسن أن صورة العالم قد اختلفت نتيجة للفكرة السابقة ، القائلة إن انطباعاتنا المباشرة هى المصدر الوحيد لمعرفتنا . وهكذا تحدث مراراً عن معرفتنا التى « تقتصر » على الانطباع ولا تتجاوزه . ومع ذلك فإن كل ما أتى به فى هذا الصدد إنما هو لغة أخرى تصف نفس العالم الذى يقول به الماديون والمثاليون معاً . فالجديد الذى أتى به - هو وغيره من أصحاب هذا المذهب - إنما هو إحلال لغة الانطباعات الحسية محل لغة الأشياء ، على حين يظل العالم نفسه كما هو ، ويظل محتوى المعرفة دون أى تغير (٢) . أما أننا سنفلح يوماً ما فى وضع لغة علمية يستعاض فيها عن « الأشياء » بانطباعاتها الحسية المباشرة ، فهذا ما أشك فى إمكان تحقيقه ، فضلاً عن أنه لو تحقق لكاتب اللغة الناتجة أعقد كثيراً من اللغة المألوفة ، ولما أحرزنا بذلك التغير أى تقدم فى فهم العالم .

ولنتساءل بعد هذا البحث فى الأسس الأولية لفلسفة بيرسن : لماذا يحمل هذا الكاتب على فكرة التفسير ، ويدعو إلى اتخاذ الوصف هدفاً وحيداً للبحث العلمى ؟ وعلى أى أساس يدعو إلى الاستغناء عن الأسئلة التى تبدأ بكلمة « لماذا » والاستعاضة عنها

الحال فى انطباعاتنا التى نعجز قطعاً عن تفسير مصدرها فى ظل أى مذهب يجعل من هذه الانطباعات حقيقة نهائية لا يقوم وراءها شيء . وهكذا يقع أصحاب هذه الآراء فى سلسلة من الأخطاء التى يعجزون تماماً عن التخلص منها : كالقول إن مصدر الانطباعات المباشرة مجهول أو يستحيل أن يكون موضوعاً للمعرفة ، والعجز عن تحليل السبب الذى جعل بعض الانطباعات مباشرة وبعضها الآخر غير مباشرة ، والقول إننا نقوم « باسقاط » انطباعاتنا خارجتنا ، وكأن هذه العملية الأولية البسيطة - عملية إدراك الموضوعات الخارجية - هى فى حقيقتها عملية إرادية كان يمكن أن تتم على نحو مخالف ! ومن المؤكد أن الصورة النهائية التى يكونها أصحاب هذا المذهب للعالم ، أعقد ألف مرة من الصورة التى يكونها عنه الإنسان فى موقفه الطبيعى ، وأكثر تناقضاً منها إلى حد بعيد .

ولقد دأب بيرسن طوال الكتاب على تأكيد أن « الميتافيزيقين » هم مصدر الاعتقاد بوجود أشياء خارجية : مع أن هذا الاعتقاد ملازم للإنسان فى حياته العادية دون أى تفكير ميتافيزيقى ، فهو جزء لا يتجزأ من موقف الإنسان الطبيعى فى هذا العالم . وترتب على هذا الخطأ الأساسى خطأ آخر : هو الاعتقاد بأن التجربة الأصلية هى تجربة إدراك الانطباعات الحسية المباشرة ، كالألوان والأصوات والطعوم . الخ ، على حين أن إدراك « الأشياء » هو استنتاج لاحق لا مبرر له . ومن المؤكد أن أبسط قدر من التفكير كفى بأن يقتنعنا بأن تجربة إدراك الانطباعات هى التى ينبغى أن توصف بالتعقيد ، على حين أن تجربة إدراك الأشياء المتكاملة هى الأكثر أولوية وأصالة . « فتجربة الإنسان الفعلية ليست تجربة ألوان وطعوم وأصوات ، وإنما هى تجربة

(١) انظر لكاتب المقال : « نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان » . مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٢ . ص ٣١ - ٣٢ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٢٩ وما يليها .

بأسئلة وصفية تبدأ بكلمة « كيف » ؟ في وسعنا أن نستخلص من كتاب « أركان العلم » عدة إجابات على هذا السؤال ، فلنحلل كلا منها لنرى مدى صحتها أو بعدها عن الصواب :

١ - من المعروف أن التفسيرات كثيراً ما تكون غائية ، بمعنى أن الظاهرة نحلل تبعاً للغاية المقصودة منها ، إذ أن الأسئلة التي تبدأ بكلمة « لماذا » كثيراً ما يجاب عليها بتحديد غاية معينة يعتقد أن فيها تعليلاً كافياً للظاهرة موضوع البحث . ولما كانت النظرة الغائية إلى الأمور قد جلبت للعلم أضراراً كبيرة لم يستطع التخلص منها كلها حتى اليوم ، فقد كان من الطبيعي أن يفر نصير متحمس للعلم مثل بيرسن من فكرة التفسير ومن كل سؤال يبدأ بكلمة « لماذا » . ونستطيع أن نقول إن مخاوف بيرسن من النظرة الغائية مشروعة تماماً ، وكل ما في الأمر أننا قد نضطر أحياناً ، في مجالات معينة ، إلى إدخال الاعتبارات الغائية دون أن نكون قد خالفنا الروح العلمية . ففي مجال التاريخ مثلاً تحتل النظرة الغائية أهمية غير قليلة ، إذ أن كثيراً من الحوادث التاريخية تفسر تفسيراً كافياً بالغايات المقصودة منها . كذلك يوجد للغائية مجال في العلوم البيولوجية : فإذا أجبنا عن السؤال : لماذا كانت رقبة الزرافة طويلة ؟ بقولنا : لكي تستطيع أن تحصل على غذائها من الأشجار العالية ، لم يكن في إجابتنا هذه خروج عن الروح العلمية كما يبلو لأول وهلة ، إذ أن الإجابة تركز على حقيقة أساسية من حقائق التطور البيولوجي ، وهي تكيف الكائنات الحية مع ظروف يثبها . وبالاختصار ، فحملة بيرسن على النظرية التفسيرية يمكن أن تعد مشروعة إذا كان المقصود منها استبعاد التفسيرات الغائية وتشبيه الطبيعة بالإنسان ،

وإن تكن هناك مجالات معينة لا تتعارض فيها فكرة الغائية مع وجهة النظر العلمية .

٢ - هناك فهم لغوي معين لفكرة التفسير ، يعتقد فيه أنها تفترض وجود ارتباط ضروري بين الأشياء . ولما كان العلم التجريبي يخلو بطبيعته من عنصر الضرورة ، فقد تصور بيرسن أن من الطبيعي استبعاد التفسيرات من مجال هذا العلم . ولكن هل صحيح أن كل إجابة على الأسئلة التي تبدأ بكلمة « لماذا » تتوقف على إمكان إثبات ارتباط ضروري بين الظواهر ؟ الواقع أن أساس المشكلة كلها إنما يرجع إلى معنى « الضرورة » المقصودة في كل حالة . فهناك نوعان من الضرورة :

(أ) ضرورة تحليلية ، كالقول إن الجزء يجب أن يكون أصغر من الكل .

(ب) ضرورة تركيبية ، كالقول إن كل جسم أخف من الماء يجب أن يطفو .

ولقد كانت حملة بيرسن على التفسير راجعة أساساً إلى اعتقاد موروث عن هيوم ، فيلسوف التجريبية الأكبر ، مؤداه أن التجربة لا تضمن لنا أي نوع من اليقين الضروري . وهذا صحيح إذا كان المقصود هو النوع الأول من الضرورة ، أي الضرورة المنطقية . غير أن هناك نوعاً آخر من الضرورة ، لا يقل إحكاماً عن الأول ، ويمكن أن يستمد من التجربة . فالبدء القائل إن كل جسم أخف من الماء يجب أن يطفو في الماء هو مبدأ ضروري ، ومن المحال أن يوجد له استثناء واحد ، ولكنه مع ذلك ضروري بالمعنى التركيبي ، لا التحليلي ، إذ أن تأكيد عكسه لا يستتبع أي تناقض منطقي . ولا جدال في أن هيوم كان يتصور الضرورة بمعناها المنطقي فحسب ، وسأبره في

ذلك كل التجريبيين من بعده ، مع أن النوع الآخر من الضرورة لا يقل عنه لزوماً ، ويمكن في الوقت ذاته أن يركز على أساس من العلم التجريبي . وفي اعتقادي أن التجريبيين قد ارتكبوا خطأ كبيراً حين تصوروا أن الضرورة الوحيدة التي ينبغي الاعتراف بها هي الضرورة المنطقية الشكلية ، وأنها هي وحدها التي لا تتخلف ، وظنوا أن في كلمة « ضرورة تركيبية » تناقضاً في الألفاظ . على أساس أن الضرورة لا تكون إلا تحليلية فحسب . ذلك لأن الضرورة التي تجعل الحجر يسقط إذا ترك في الهواء لا تقل لزوماً عن تلك التي تجعل الجزء أصغر من الكل . وإن تكن من نوع مختلف .

٣- وعلى أية حال فالبحث عن التفسير في مجال العلم قد لا يعنى أكثر من السعى إلى الاقتناع العقلي فحسب . وبهذا المعنى يكون تفسير الظاهرة مرادفاً لتقديم إيضاح يرضى العقل ، وفهم الظاهرة فهماً كاملاً لا يكفى لتحقيقه الاقتصار على وصفها . وعندئذ يكون التفسير « شروعي » بل يكون هو العلامة المميزة للتفكير العلمي من الخبرة المكتسبة في الحياة العادية . فقد نعلم بفضل هذه الخبرة اليومية أن النباتات تنمو إذا رويت وتعرضت لضوء النهار ، أو أن الندى يتكون على السطح البارد للأجسام في الصباح الباكر ، ولكن العالم وحده هو الذي يستطيع تقديم « تفسير » لطائفتين الظاهرتين ، بمعنى أنه هو وحده الذي يستطيع تقديم بيان مقنع لقولنا عن أسباب حدوثهما ، ولا يكفى بوصف التعاقبات المتضمنة فيهما . وبعبارة أخرى فقد يكون الاكتفاء بالوصف من العلامات المميزة للأذهان غير العلمية ، على حين أن القدرة على تقديم التفسير هي أمر يتفرد به العالم وحده .

٤- وأخيراً ، فإن فكرة الوصف ، كما يدعو إليها بيرسن : تنطوي على قدر غير قليل من الغموض . ذلك لأنه يؤكد أن القوانين العلمية تركيبات فكرية نستعيض بها عن المعطيات التجريبية للإدراك الحسي ، وأن الحركة لا تنطبق مباشرة على ما يوجد في عالم الحس ، وإنما تنطبق على تلك الفئة من المعقولات التي يستعيض بها العالم عن المعطيات الحسية . ولنسلم جدلاً بأن هذا كله صحيح ، ولكن كيف يكون العلم في هذه الحالة وصفيّاً ؟ وهل نكون قد وصفنا محتويات الإدراك إذا استعضنا عنها بنسق من الأفكار الهندسية الغريبة عنها ؟ إن ما يقوم به العالم - كما يحدد بيرسن مهمته - هو في واقع الأمر عكس الوصف تماماً ، ومن هنا كان « كاسيرر » على حق حين قال : « إذا كانت مهمة الوصف الموضوعي ، بمعناه الصحيح ، هي تصور المعطى على أدق نحو ممكن ، دون أية إضافة أو أى حذف ، فإن هذا التحويل للتجربة الأصلية ، على عكس ذلك ، هو بعينه الذي يميز العملية العقلية التي تقوم بها الفيزياء ، وهو ما يضيف عليها قيمتها . فبدلاً من التكرار السلبي الحس ، نرى أماناً عملية إيجابية ، تنقل ما هو معطى في البداية إلى مجال منطقي جديد . وإنما لطريقة غريبة حقاً في وصف ما هو حاضر أماناً ، أن ينصب اهتمامنا - في سبيل تحقيق هذا الغرض - على تصورات بحتة ، لا نستطيع هي ذاتها أن تكون « حاضرة » على أي نحو ! » (١) .

ورافق هذا الخط في فهم معنى « الوصف » لا يقل خطورة عن الخط الذي لاحظناه من قبل في فهم معنى « التفسير » . وأساس هذا الخط راجع إلى أن معنى

Ernst Cassirer : Substance and Function (١)
tion, Dover Publications, N.Y., 1953. p. 122.

ولكن هذا لا يعنى أن هناك انفصالاً بين عالم العقل ، الذى ينتمى إليه هذا القانون ، وبين عالم الظواهر ، وإنما يعنى أن تعقد الظواهر وتداخلها يحول دون توافر الظروف التى تتيح انطباق هذا القانون فى صورته الخاصة . وبالاختصار ، فإن عدم إطاعة الطبيعة للقانون العلمى ، واستحالة تطبيق هذا القانون عليها فى صورته المباشرة ، ليس معناه أن هناك ثنائية قاطعة وانفصالاً تاماً بين عالم الذهن وعالم الظواهر ، بل إن تقدم العلم يقدم فى كل يوم مزيداً من الأدلة على تداخل هذين العالمين .

• • •

نصوص مختارة من كتاب « أركان العلم »

الكون كما تحكمه العلية وكما يحكمه الارتباط

(القسم الخامس من الفصل الخامس) :

« تكاد كل الأفكار الموروثة التى وقفت حجر عثرة فى وجه الفكر البشرى أن تكون ناجمة ، لا عن التجربة مباشرة ، وإنما عن استنباط عقلى من تجربة محدودة النطاق إلى حد بعيد . وما علينا إلا أن نتأمل المذاهب الكونية السابقة على كبرنك ، وننظر إلى تلك المفاهيم الضيقة من أمثال « المادة » و « القوة » أو « الذرة » و « الأثير » ، لنترك مدى سيطرة المفهوم الذهنى على التجربة ، إلى الحد الذى يجعل الكثيرين ينظرون إليه على أنه حقيقة من حقائق التجربة . وضمن هذه القيود الذهنية التصورية ينبغى أن يندرج آخر الأمر قانون العلية فى صورته الصريحة المطلقة .

إن الكون مؤلف من كيانات لا حصر لها ، كل منها على الأرجح فردى ، وكل منها على الأرجح غير دائم . وأقصى ما يستطيع المرء أن يحققه هو أن يصنف

الوصف بطبيعته سلبى ، على حين أن يبرهن لا يكف عن تأكيد وجود عناصر إيجابية فى عملية البحث العلمى ، إذ يتدخل الذهن بمفاهيمه الخاصة التى لا تنتمى إلى مجال الإدراك المباشر على الإطلاق . وعلى حين أن الأفكار العقلية فى رأيه ترتد آخر الأمر إلى انطباعات حسية مباشرة ، فإنه يؤكد فى الوقت ذاته ثنائية الفكر والواقع تأكيداً قاطعاً ، وذلك حين يصبر على أن يجعل مفاهيم الرياضيات والفيزياء متممة إلى المجال العقل وحده ، ويفصلها تماماً عن مجال الإدراك المباشر ، مؤكداً أنها لغة عقلية اصطنعت لأغراض معينة فحسب . ولقد كانت هذه الثنائية القاطعة بين التركيبات الذهنية وبين الظواهر ، وما تستتبعه من استبعاد تام للأفكار التى يستخدمها العالم فى وصف الطبيعة ، من مجال الطبيعة ذاتها ، موضوعاً لانتقاد كثير من الباحثين فى مناهج التفكير العلمى : إذ أنها تكرر لنفس الخطأ الذى وقع فيه ديكارت من قبل ، حين ظن أن عالم الذهن بما فيه من كليات ومبادئ عقلية يتفصل تماماً عن عالم الطبيعة المادية . صحيح أن الظواهر لا تطيع القانون العقلى حرفياً فى كثير من الأحيان ، وأن أى ظاهرتين لا يمكن أن تكونا فى هوية تامة — ولكن هذا لا يعنى أن القانون ذهنى فقط ، وأن عالم الفكر متفصل تماماً عن عالم الطبيعة . فمن الممكن أن يكون هذا الانحراف الذى نلمسه فى الطبيعة راجعاً إلى تعقد ظواهرها وتشابكها ، ومع ذلك يكون القانون صحيحاً لو وجدت هذه الظواهر فى حالتها الخاصة^(١). فقانون القصور الذاتى ، بما يتضمنه من حركة مستمرة وسكون مطلق ، يتناول بالفعل حالة فرضية لا وجود لها فى الطبيعة المدركة ،

M.R. Cohen : Reason and Nature. Free (١) Press, (Revised Edition, 1959). p. 227.

هذه الكيانات ، عن طريق القياس (measurement) أو ملاحظة الخصائص ، إلى فئات من الأفراد «المتشابهة» . وفي داخل هذه الفئات يمكن ملاحظة تنوعات ، ومن هنا كانت المشكلة الأساسية في نظر العلم هي كشف طريقة ارتباط تنوع فئة معينة بتنوع فئة أخرى . فرجل العلم يبحث دائماً - عن وعى أو دون وعى في معظم الأحيان - عن جداول للارتباط . فإذا ما وجد لكل فرد محدد في الفئة ١ فرداً محدداً مرتبطاً به في الفئة ب ، قال إن ب مرتبطة ب ١ ، ولكن الواقع أنه يجد على الدوام لكل فرد مختار من ١ مجموعة من أفراد ب ، وذلك إذا بلغت قدرته على الملاحظة والقياس قدراً كافياً من الدقة . وهذه المجموعة الأخيرة قد تكون شديدة التركيز وقد لا تكون . ومن هذه المجموعة يصل بعمليات ذهنية خالصة إلى حد نهائي قصور فيه ب بطريقة ذهنية على أنها معتمدة على ١ ، وينظر فيه إلى ١ على أنه يحدد ب على نحو مطلق . وهنا نكون قد انتقلنا من وقائع التجربة إلى الحد التصوري الذي يتمثل في الاعتماد التام . أي إلى ما يسمى بقانون العلية . غير أن النظرة الأحداث ، والأصح في نظري ، إلى الكون هي القائلة إن الموجودات كلها ترتبط بدرجات متفاوتة . فالموجودات فردية ، وليست عملية تصنيفها إلا عملية بشرية عقلية تستهدف الاقتصاد في الفكر . وأي تنوع داخل موجودات فئة معينة يتبين أنه مرتبط بتنوع مناظر بين موجودات فئة أخرى . وعلى العلم أن يقيس درجة وثوق الارتباط أو تفككه في هذه التنوعات المتلازمة : فالاستقلال المطلق هو الحد الذهني ، في أحد الطرفين ، لتفكك الروابط ، والاعتماد المطلق هو الحد الذهني ، في الطرف الآخر ، لوثوق هذه الروابط . ولقد حاولت النظرة القديمة ، القائلة بالعلّة والمعلول ، أن تدرج الكون تحت

هذين الحدين التصوريين للتجربة ، وكان لا بد لها أن تخفق ، إذ أن الأشياء في تجربتنا ليست إما مستقلة أو معتمدة ، بل إن جميع فئات الظواهر ترتبط سوباً . والمشكلة في كل حالة هي تحديد درجة وثوق الارتباط .

إن الموقف العقلي الذي يرى بين كل الموجودات درجات متباينة من الارتباط ، لا اعتماداً واستقلالاً فحسب ، يتأمل الكون عقلياً من خلال مقولة جديدة . وهو يتحرر بسهولة من التمييز القديم البالي بين الظواهر الحيوية والظواهر الفيزيائية ، وهو التمييز الذي لا يرجع إلى هذه الظواهر ذاتها . وإنما يرجع إلى تلك الحدود التصورية التي استخلصها منها الإنسان بعقله ، ثم نسي كعاداته قدرته على الخلق اليسير ، فحولها إلى حقيقة قائمة من وراء إدراكاته الحسية وخارجة عنه . إن كل ما يمدنا به الكون هو التشابه في التنوعات : أما الإنسان فقد أضفى فكرة الاعتماد عليها رغبة منه في اقتصاد طاقته العقلية المحدودة .

الإرادة بوصفها علة

(القسم الثالث من الفصل الرابع) :

« ليس من المستغرب أن يتأثر البشر في مرحلة مبكرة جداً من نموهم العقلي بالقوة الحقيقية : أو البادية على أية حال ، التي تكن في نزوع إرادتهم إلى إحداث «حركة» . وعلى هذا النحو نجد أن أكثر الشعوب بدائية تنسب لكل الحركات إلى إرادة معينة من وراء الجسم المتحرك ، إذ أن أول تصور يكونونه عن علة الحركة إنما يكمن في إرادتهم الخاصة . وهكذا ينظرون إلى الشمس على أنها محمولة أثناء دورانها على أيدي إله للشمس ، وإلى القمر على أن لديه إلهاً للقمر ، بينما

كان يقول بها الروحاني القديم ، منفصلة عن الوعي :
وكلتا الفكرتين تنقلنا إلى مجال يتجاوز انطباعاتنا الحسية ،
ومن ثم فكلاهما فكرة ميتافيزيقية ، ومع ذلك فربما
كان استدلال الروحاني القديم ، مع فساده ، أقل
بطلانا من استدلال المادى الحديث ، إذ أن الروحاني
لم يقل بوجود الإرادة وراء مجال الوعي الذي كان يجد
الإرادة مرتبطة به على الدوام .

إن القوة بوصفها علة للحركة تقف على قدم
المساواة تماماً مع إله الشجر بوصفه علة للنمو . فكلاهما
اسم يخفى جهلنا بالسبب الذي يرجع إليه النظام المطرد
لإدراكاتنا الحسية : والضرورة في القانون الطبيعي
لا تنسم بنفس الحتمية المطلقة التي تنسم بها النظرية
الهندسية ، ولا بالوجوب المطلق الذي يطلبه المشرع
البشرى ، وإنما هي لا تعمل أن تكون تجربتنا التي نشعر
فيها بوجود نظام مطرد لا تنسم مراحلها بترتيب منطقي
أو إرادي :

تفيض الأنهار وتنمو الأشجار وتهب الرياح بفضل
إرادة مختلف الأرواح التي تكن فيها . وكان لا بد من
مضى عصور طويلة حتى يدرك البشر - بقدر متفاوت
من الوضوح - أن الإرادة ترتبط بالوعي ، وبتركيب
فسيولوجي محدد ، وأن الوصف العلمى للحركة محل
تدريجياً محل التفسير الروحاني ، وأتينا نستغنى في حالة
بعد الأخرى عن الفعل المباشر للإرادة في حركة
الأجسام الطبيعية . ومع ذلك فإن فكرة الإجبار ،
وفكرة وجود ضرورة ما في ترتيب التعاقب ، ما زالت
متأصلة بعمق في أذهان الناس ، وكأنها إحدى حفریات
التفسير الروحاني الذي يرى في الإرادة علة للحركة :
وما زالت هذه الفكرة للأسف مرتبطة بالوصف العلمى
للحركة ، وبالفكرة المادية للقوة بوصفها ما يجعل من
الضرورى حدوث تغيرات أو تعاقبات معينة للحركة ،
وهي الفكرة التي تعد شبحاً متخلفاً عن المذهب الروحاني
القديم . فالقوة التي يقول بها المادى هي الإرادة التي

عن الصداقة شيشرون

بمقدم
الدكتور احمد عبد الرحيم أبو زيد

كلية الآداب - جامعة القاهرة

متوسطة الحال ، وكان أبوه ينتمى إلى طبقة الفرسان التى كانت تعتبر الطبقة الثانية فى الدولة ، ولم يلعب أبوه أو أى فرد من أسرته دوراً هاماً فى الحياة العامة .

وفى مدينة روما درس شيشرون النحو والبلاغة والفلسفة والقانون على أعظم أساتذة روما فى ذلك العصر فقد درس النحو على الشاعر اليونانى « أرخياس » Archias الذى اتهم بأنه حصل على لقب مواطن رومانى ضد القانون وقد دافع عنه شيشرون ونجح فى دفاعه الذى جعلته لنا خطبته المعروفة باسم Pro Archia وقد وصلتنا كاملة .

كما درس شيشرون البلاغة خاصة على « أبولونيوس مولون الرودىسى » (Appolonius Molon of Rhodes) وكان أساتذته فى الفلسفة هم فايدروس Phaedrus الإبيقورى و « ديودوتوس » Diodotus الرواقى (الذى كان يقطن منزل شيشرون لعدة سنوات) و « فيلون » Philon الذى كان على رأس الأكاديمية التى كانت تسير على تعاليم أفلاطون وكان شيشرون قد التحق بالجيش فى سن الثامنة عشرة واشترك فى الحرب بين روما وحلفائها الإيطاليين .

يعتبر اسم « ماركوس توليوس كيكسرو » Marcus Tullius Cicero المعروف لنا باسم « شيشرون » رمزاً للفصاحة وذلك كما يرمز اسم « هوميروس » للشعر الملحمى واسم « شكسبير » للدراما .

ويعتدح البحانة « فيريرو » Ferrero شيشرون لتأسيسه سلالة من الخطباء والمحامين والأساتذة مثل سلالة قبصر ورغم أخطاء هذه السلالة فقد كان لها ولا شك تأثير كبير على مصير أوروبا لا يقل عن تأثير القياصرة لفترة تقرب من ألفى عام .

وعاش شيشرون فى عصر أخذت فيه روما مكانة بلاد اليونان باعتبارها مركزاً للثقافة وكان لها المركز الأول بين أمم العالم .

ولم يكن لشيشرون مكانة أدبية ممتازة فى عصره فحسب ، بل كان نموذجاً ومعلماً للأجيال اللاحقة .

ولد « ماركوس توليوس كيكسرو » Marcus Tullius Cicero عام ١٠٦ ق . م فى مدينة صغيرة تسمى « أربينوم » Arpinum تقع إلى الجنوب من « روما » بحوالى خمسة وستين ميلاً .

وكان أبوه يحمل نفس اسم « شيشرون » أما أمه فكان اسمها هيلفيا Helvia وكانا من أسرة ريفية

وقد اشترك في الحياة العامة وهو في من الخامسة والعشرين (سنة ٨١ ق. م) حيث قام بالدفاع في قضية مدنية خاصة بشخص يدعى «كوينكتيوس» Pro Quinctio وهي قضية غامضة معقدة مجهولة التفاصيل.

وفي السنة التالية سنة ٨٠ ق. م - حيث كان «سلا» Sulla يحكم روما حكماً مطلقاً قبل شيشرون أن يتولى الدفاع في قضية «سكستوس روسكيوس» Sextus Roscius ضد «خريسيجونيس» Chrysogones أحد أتباع «سلا». ومضمون القضية أن والد «سكستوس» كان قد قتل في روما وأراد خريسيجونيس أن يستولى على أملاكه فاتهم زوراً بأنه علو للشعب - ولم يكن كذلك - ولكي يضمن عدم احتجاج سكستوس الابن اتهمه بأنه قاتل أبيه ولقد نجح شيشرون في تثبيت جريمة القتل على أحد أقرباء سكستوس الذي كان له مصلحة في قتله.

ونلاحظ أن شيشرون في هذه الخطبة عرض بالنظام السياسي لسلا، وإن كان قد ألقى تبعة ضاد ذلك النظام على أتباع سلا، في حين أنه امتدح سلا نفسه.

وقد حقق انتصار شيشرون في هذه القضية شهرة كبيرة له وجعله في مصاف أحسن خطباء العصر. وعقب ذلك رحل شيشرون الذي أنهكه العمل - إلى أثينا ورودس سنة ٧٩ ق. م ومكث هناك مدة سنتين يدرس الفلسفة والبلاغة فدرس الفلسفة في أثينا على الفيلسوف «أنتيوخوس» كما تلقى دروسه في البلاغة في «رودس» على يد «مولون» أستاذه القديم الذي نصحه بأن يترك الأسلوب المنق في الخطابة.

ثم عاد شيشرون إلى روما سنة ٧٧ ق. م بعد أن تحسنت صحته وواصل عمله في ميدان القضاء وربما يكون في تلك الفترة قد تزوج من «تيرتيا»

Terentia وكانت امرأة ثرية ومتدينة، ولكنها كانت متعصبة لآرائها وعصبية المزاج، ورغم ذلك فقد ملكت على شيشرون عواطفه لمدة ثلاثين عاماً حتى طلقته منه سنة ٤٧ ق. م وكانت عوناً له فيها صادفه من محن شبابها وصمودها طوال المدة التي عاشها معه، وقد أنجبت له طفلين هما «ماركوس» و«توليا» التي توفيت سنة ٤٥ ق. م وحزن شيشرون على وفاتها حزناً عميقاً.

وفي سنة ٧٥ انتظم شيشرون في سلك وظائف الدولة حيث عين «كوايستورا» (وظيفة خاصة بالمالية) وذهب إلى صقلية مع حاكمها الروماني وقد خدع هناك بأمانة وإخلاص وبدون تحيز، حتى حاز إعجاب أهل صقلية.

وقد ساعده ذلك على أن يختار ممثلاً للأنعام في قضية «فيريس» Verres حاكم صقلية الذي اتهمه أهالي صقلية بسوء حكمه في الولاية وسلب أموالها (سنة ٧٣ - ٧١ ق. م).

وفي سنة ٧٠ ق. م ألقى خطبته المشهورة ضد فيريس واتهمه فيها بسلب أموال الولاية وقد تفوق شيشرون في دعواه على دفاع «هورتنسيوس» Hortensius الذي تولى مهمة الدفاع عن فيريس، والذي كان من أعظم خطباء تلك الفترة.

وقد دافع شيشرون بعد ذلك في عدة قضايا معظمها يتصل بمصالح طبقة الفرمان التي كان ينتمي إليها. وبعد انتصاره في قضية «فيريس» بثلاث سنين حصل على وظيفة «أيديل» Aedile سنة ٦٩ ق. م. وهي وظيفة إدارية. وفي سنة ٦٦ ق. م أصبح برايتور Praetor - وظيفة في السلك القضائي - وبعد أربع سنوات وفي عام ٦٣ ق. م أصبح قنصلاً، وأبرز حادث وقع أثناء قنصليته هو تلك المؤامرة التي دبرها «كاتيلينا» Catilina لقلب نظام الحكم في روما.

وقد كان كاتيلينا هذا من طبقة الأشراف ، وقد فشل في الحصول على وظيفة قنصل فذارت ثائرته ، وأعلن أنه يريد تطهير الدولة وإلغاء الديون ، تلك المطالب التي شغلت بال طبقة الفرسان . وقد اتهمه شيشرون — بحق — بأنه كان يبغى القيام بمذبحة بين المواطنين ، والاستيلاء على الحكم بالقوة وأعد شيشرون خطبة ضد كاتيلينا وعندما ألقى خطبته الأولى بما فيها من قذح لاذع وذم لكاتيلينا كان ذلك كافياً لأن يجهر كاتيلينا بثورته ويعلن آراءه على الملأ ، وقد اكتشف شيشرون المؤامرة بفطنته وعوقب المتآمرون ، وأخيراً قتل كاتيلينا وألقى شيشرون خطبه الأربع ضد كاتيلينا .

وكان القضاء على هذه المؤامرة نصراً سياسياً شخصياً لشيشرون ولكنه لم يهنا كثيراً بهذا النصر إذ حدث عقب ذلك أن رجع « پومپيوس » منتصراً من الشرق في عهد قنصليته فلم يستقبله شيشرون استقبالا حماسياً يليق بانتصاراته الباهرة ، فأثار هذا الأمر حفيظة پومپيوس عليه وقد عمل پومپيوس على التقرب من « يوليوس قيصر » و « كراسوس » الثرى ، وتكون من الثلاثة التحالف الثلاثي الأول سنة ٦٠ ق . م ، وانفق الثلاثة على تقسيم السلطة فيما بينهم ، ولم يكن في مقدور شيشرون أن يناهض هذا التحالف علناً ، وقد أراد أن يحيط نفسه بأنصار من الأشراف ، ولكن ذلك لم يحمة من النفي لمدة عام (٥٨ - ٥٧ ق . م) بناء على اقتراح « كلوديوس » Clodius الذي كان يعمل لحساب أعضاء ذلك التحالف الثلاثي ، وكانت المهمة التي وجهت إلى شيشرون ونفى بسببها هي أنه قتل أنصار كاتيلينا بدون محاكمة . وفي سنة ٥٧ ق . م عاد شيشرون إلى روما حيث عاش بعيداً عن ميدان السياسة ولكنه استمر في الظهور في دور المحاكم ، وفي سنة ٥١ ق . م عين حاكماً في « كيليكيا » بآسيا الصغرى لمدة سنة ، كانت بمثابة نفى له أيضاً .

وفي الفترة ما بين سنة ٥٨ ق . م وسنة ٥١ ق . م قام شيشرون بعدة أعمال قضائية لم يتعرض فيها كثيراً للأعمال السياسية .

وعندما نشبت الحرب الأهلية بين قيصر وپومپيوس (٥٠ - ٤٨ ق . م) تردد شيشرون في اختيار الجانب الذي ينحاز إليه ويناصره ، وأخيراً قرر أن ينضم إلى پومپيوس . حيث تبعه إلى « ديراخيوم » Dyrrachium في بلاد اليونان سنة ٤٩ ق . م ، ولكن عندما تم النصر لقيصر على پومپيوس في موقعة « فارسالوس » سنة ٤٨ ق . م اضطر شيشرون إلى الخضوع لديكتاتورية قيصر .

وخلال فترة حكم قيصر الديكتاتوري كان مجال اسهام شيشرون في الحياة العامة محدوداً ، الأمر الذي هيا له فرصة التفرغ للإنتاج الفلسفي الممتاز .

وحوالي سنة ٤٦ ق . م طلق شيشرون زوجته « ترنتيا » Terentia وعقب ذلك بقليل تزوج من « بوبليا » Publia التي كانت تصغره في السن ولم يحالف التوفيق هذه الزيجة ثم سرعان ما توفيت ابنته « توليا » Tullia وقد كان يعزها كثيراً ويفضلها على أخيها « ماركوس » ولذلك حزن كثيراً لوفاها .

وقد سر شيشرون كثيراً بوفاة قيصر مشال الديكتاتورية . ولا عجب فشيشرون قد نصب نفسه للدفاع عن الجمهورية ، ولكنه لم يلبث أن تألم عندما أبصر الحكم عقب وفاة قيصر يتحول إلى شبه ديكتاتورية على يد أشخاص يقلون كفاءة عن قيصر أمثال « أنطونيوس » الذي هاجمه شيشرون في حين أن « بروتوس » و « كاسيوس » كانا قد اختفيا من الميدان .

عند ذلك ابتعد شيشرون عن مدينة « روما » واعتكف في منزله الريفي حزناً متردداً حائراً لا يدري ماذا يفعل كما يتضح ذلك من رسائله ، وأخيراً صمم على مهاجمة « أنطونيوس » علانية ، وقد حفظ لنا التاريخ

هذا الهجوم العنيف في خطبة شيشرون المعروفة باسم « الفيلبيكا » Philippica — ١٤ خطبة — وقد ظهرت هذه الخطبة ما بين شتاء سنة ٤٤ ق. م وأبريل سنة ٤٣ ق. م. وقد عقد شيشرون الأمل على « أوكتافيوس » أحد قواد جيش الجمهورية في « موتينا » Mutina ضد أنطونيوس الذي أراد أن ينتزع حكم ولاية بلاد الغال (Gallia Cisalpina) بالقوة ، وبالرغم من انتصار جيش الجمهورية على « أنطونيوس » فإن « أوكتافيوس » انضم إلى أنطونيوس وكون معه ومع « ليبيدوس » Lepidus التحالف الثلاثي الثاني وبذلك انهارت كل آمال شيشرون في إنقاذ الجمهورية. وأخيراً تغلب « أنطونيوس » و « أكتافيوس » على بروتوس وكاسيوس في موقعة فيليبى Philippi في مقدونيا سنة ٤٢ ق. م ، ولكنهما قبل أن يتم لها النصر في تلك الموقعة قاما بعملية تطهير في الدولة راح ضحيتها كثير من النبلاء والفرسان وكان من بينهم شيشرون الذي كان في ذلك الحين معتكفاً خارج روما ، وقد قتله جنود أنطونيوس في ٧ ديسمبر سنة ٤٣ ق. م وأرسلت رأسه إلى روما حيث علقت في مجلس الشيوخ

أعماله :

يمكن تقسيم أعمال شيشرون إلى ما يأتي :

- ١ — أعمال خطابية .
- ٢ — أعمال بلاغية .
- ٣ — أعمال سياسية .
- ٤ — أعمال فلسفية .
- ٥ — رسائل .

الخطابة :

بقى لنا من خطب شيشرون — التي تتجاوز المائة — ما يقرب من ستين خطبة ألقاها في المحاكم أو في مجالس روما أو نشرها دون إلقتها — وقد ذكرنا بعض هذه

الخطب عند الحديث عن حياته ، وهذه الخطب إما أن تكون سياسية الطابع أو لها صلة ما بالسياسة ، وإما أن تتناول قضايا قانونية تتصل بالأفراد ويقوم شيشرون في معظمها بدور الدفاع .

وقد كان للخطابة في عهد الرومان مكانة مرموقة ، تتجاوز المكانة التي تحتلها الآن ، ولقد كان المواطن الروماني يعتقد أن البلاغة كالحرب كلاهما هام وضروري فالدفاع في قضية ما عن أحد الموكلين في وقت السلم ، له نفس أهمية الدفاع عن الدولة في وقت الحرب :

وفي أول عصر الجمهورية كانت الخطابة عملاً شرفياً لا يتقاضى عنه أجر ولكنه في القرن الأخير منها أصبح مهنة مربحة ، ومن هنا جاء الاهتمام بتعلم فن الخطابة .

وقد لعبت الخطابة دوراً هاماً في حياة روما السياسية ، حتى أنهم عدوها حرفة من الحرف علاوة على كونها فناً من الفنون الأدبية ، وكانت تدرس في المدارس الرومانية وكان للخطيب العام المكانة الأولى في الدولة باستثناء كبار رجال الجيش :

وقد أصاب شيشرون شهرة واسعة نتيجة لنجاحه في معظم هذه القضايا . وأهم ما في خطب شيشرون من مزايا هي تلك اللغة البليغة التي عالج بها هذه الخطب علاوة على مكانتها الرقيقة في عالم الخطابة والأدب .

ولقد مجد بعض كتاب الرومان القدماء هذه الخطب مثل المربي الروماني « كوينتيليانوس » الذي نادى بعد موت شيشرون بما يقرب من مائة وثمان وثلاثين عاماً بأن خطباء الرومان ينافسون اليونان في أسلوب النثر الأدبي ويضع شيشرون في مصاف كبار الخطباء اليونان مثل ديموستينيس :

ومعظم شهرة شيشرون مرجعها خطبه ، ولقد كانت أسس النقد الأدبي الروماني توضع دائماً على

أساس أسلوب شيشرون في خطبه ، ذلك الأسلوب الذي اعتبر في عصره والعصور التالية نموذجاً للنثر الأدبي الرفيع للغة اللاتينية النقية .

وكان أسلوب شيشرون غزيراً في مفرداته ، فقد عمد إلى تشكيل الجملة اللاتينية في صورة زمنية (period) وذلك بربط الجملة الرئيسية بعدة جمل فرعية بحيث تتكون من الجميع وحدة كاملة . كما كان يقوم بالخيال المختلفة في نظام تنسيق الكلمات في الجملة ، كما امتاز أسلوبه أيضاً بالتوكيد والمقارنة والسؤال والتعجب وغير ذلك من الأساليب ذات التأثير البالغ على المستمع .

وقد امتد تأثير خطب شيشرون عبر جميع العصور باستثناء العصور الوسطى التي فضلت كتاباته عن البلاغة والموضوعات الأخلاقية .

فقد عرفت النهضة الأوروبية الحديثة فضل شيشرون وكانت القدرة على الكتابة باللاتينية هي أهم مقياس الثقافة ، واتفق العلماء الإيطاليون في القرن الرابع عشر على أن لغة شيشرون لا تبارى كأداة للكلام والفكر .

وقد قلد الإنجليز أسلوب « شيشرون » في عهد الملكة « إليزابيث الأولى » وكذا في العصور المتأخرة ، فمثلاً كان أسلوب القسيس الأكبر ريتشارد هوكر Richard Hooker يشابه أسلوب شيشرون ، فقد كان يلجأ إلى نظام الجملة الطويلة التي تشمل جملاً فرعية كثيرة قبل أن يصل إلى نهاية الجملة ، ومن الذين تأثروا بأسلوب شيشرون من الإنجليز (John Milton) وإن كان أسلوب ميلتون أكثر تفككاً نظراً لأن اللغة الإنجليزية لم يكن يسودها الصنف بنفس القدر الذي كان يسود به اللغة اللاتينية — وكذلك أثرت لغة شيشرون في القرن السابع عشر في كتابات الشاعر الإنجليزي « پوب » Pope .

(١) يذكر الكسندر پوب هذه الأبيات :

O come, that easy Ciceronian style,
So Latin, yet so English all the while...

وفي القرن الثامن عشر تمثل إعجاب الناس بشيشرون في مظهرين هامين من مظاهر الديمقراطية أولهما المحاكاة بواسطة « المحلفين » . وثانيهما المناقشة الحرة في مجلس العموم (House of Commons) فقد تأثر هذان النظامان بخطابة شيشرون ، وكانت تشتمل على « موضوعات كثيرة متشابهة عاجلها شيشرون في خطبه ، وكان الخطباء الإنجليز يمثّلون بها .

وإن ما كتبه شيشرون في الفيليبিকা (Philippica) ضد أنطونيوس كانت محاولة لمنع الجمهورية الرومانية من التحول إلى أوتوقراطية ، ولا شك أن هذا كان محبباً لرجال الثورة الفرنسية الذين أرادوا أن يحولوا الموناركية إلى جمهورية مستقرة . وقد تأثر بها كذلك رجال الثورة الأمريكية .

البلاغة :

لقد اهتم الرومانيون بدراسة البلاغة ، ومعرفة النظريات المختلفة عنها نتيجة لميولهم الخطابية وقد عثر على كتاب مهدي لشخص يدعى « جايوس هيرينيوس » "Gaius Herennius" هذا الكتاب يشتمل على دراسات وبحوث في البلاغة ، ولا يعرف على وجه التحديد مؤلف هذا الكتاب ، ويعزوه بعض الباحثين إلى شيشرون ، ولكن هذه النسبة غير صحيحة ، لأننا نقرأ في الكتاب على ما يدل أنه قد كتب بين سنتي ٨٦ ق. م و ٨٢ ق. م وأنه من عمل شخص ناضج متمرس ، ولقد كان شيشرون في ذلك التاريخ لا يزال شاباً .

ولعل السر في نسبة هذا الكتاب إلى شيشرون أن شيشرون استمد منه الكثير في كتابه الأول عن البلاغة (De Inventione) .

وقد استمد هذا الكتاب مصادره عن اليونانيين . ويعالج الكتاب أنواع الخطابة ، ويقسم الأسلوب الخطابي إلى ثلاثة أقسام :

١ - الأسلوب المفخم الرفيع "grand" .

٢ - الأسلوب البسيط "plain" .

٣ - الأسلوب الوسط "middle" .

وهذا التقسيم يتماشى مع الأهداف الثلاثة التي تهدف إليها الخطابة وهي :

١ - إثارة المشاعر .

٢ - إفادة المعلومات .

٣ - خلق روح المرح .

فقد ذكر المربي كوينتيليانوس كما ذكر الأقدمون من قبله ، أنه يجب أن تتوافر في الخطيب ثلاث مزايا : أولاً : قدرته على إفهام سامعيه موضوع خطبته .

ثانياً : قدرته على إثارة مشاعرهم .

ثالثاً : قدرته على إثارة روح المرح بينهم .

وهذه الصفات اعترف بها شيشرون ، بل وكان مثالا فيها ، فقد كان يتحلى بقدرة فائقة على عرض الموضوع الذي يعالجه على المستمعين ، بحيث يلمون بأطرافه كما كانت له نفس القدرة على إثارة مشاعرهم والتأثير في نفوسهم وإثارة روح المرح فيهم من خلال علاجه لموضوعه .

ولقد تأثر الرومان بمدارس البلاغة اليونانية ، التي كانت تبلور في مدرستين رئيسيتين ، تمثل إحداهما الأسلوب الرفيع الجزل (grand) وتسمى بالمدرسة الأسيوية وتمثل الأخرى الأسلوب السهل الواضح (plain) وتسمى بالمدرسة الأتيكية فكانت المدرسة الأسيوية (بأسلوبها الرفيع المشتغل على كثير من العبارات الجزلة المفخمة) تهدف إلى إثارة الشعور ، والتأثير في نفوس المستمعين بواسطة هذا الأسلوب الرفيع .

وعلى العكس من هذا كانت المدرسة الأتيكية - بأسلوبها السهل البسيط البعيد عن كل حتميق - تهدف في الدرجة الأولى إلى إفادة السامع معلومات عن الموضوع ، وكانت تحارب أسلوب المدرسة الأسيوية

الذي كانت تصفه بأنه أسلوب مصطنع يهدف إلى الإثارة .

ويرجع تاريخ هاتين المدرستين إلى العصر الهلنستي الذي يبدأ في القرن الثالث قبل الميلاد .

ويعتبر « هورتيينسيوس » - منافس شيشرون في الخطابة - من أعظم خطباء المدرسة الأسيوية .

أما المدرسة الأتيكية فكان يمثلها يوليوس قيصر وبروتوس ولم يشأ شيشرون أن يقيد نفسه بأسلوب أى من هاتين المدرستين ، وفي ذات الوقت فإنه لم يرفض مبادئ المدرستين كلياً ، وإنما حاول أن يأخذ من كلا المدرستين ما فيها من مزايا وأن يتجنب ما فيها من عيوب . فكان يأخذ على أسلوب المدرسة الأسيوية ما فيه من مهالقة وتصنع ، كما كان يعيب على أسلوب المدرسة الأتيكية أنه كان عاطلاً من كل حلية ، الأمر الذي يبعده عن الغرض الحقيقي من الخطابة وهو التأثير في السامعين . وشيشرون ينتقد الأسلوب الذي لا يؤثر في المشاعر فيعيب مثلاً على خطبة بروتوس بعد موت قيصر أنها كانت جافة ، وقاصرة عن التأثير ولذلك لم تستطع أن تكسب الجماهير .

ويرى شيشرون أنه ينبغي على الخطيب أن تتوافر لديه القدرة على التحدث بأى من الأسلوبين الأسيوى الرفيع المثير للمشاعر ، والأتيكى الإخبارى البسيط هذا إلى جانب الأسلوب المتوسط (middle) الذي يستعمل لإثارة المرح والسرور .

ويعتقد شيشرون أن الخطيب الحق هو الذى تتوافر لديه القدرة على التحدث بأى أسلوب حسب ما تقتضيه ظروف الخطبة . ومن هذا يتضح أن شيشرون لم يتقيد بانتهاج أسلوب واحد معين في خطبه .

ويجمل شيشرون الصفات التي ينبغي توافرها في كل خطيب جيد في خمس صفات رئيسية ، فالمتحدث الجيد في رأيه لا بد أن يتوافر فيه ما يلي :

١ - أن تكون لديه المقدرة على حسن اختيار مادته^(١).

٢ - أن يكون ماهراً في تنظيمها^(٢).

٣ - أن يجيد التعبير عنها^(٣).

٤ - أن يتمتع بذاكرة قوية^(٤).

٥ - أن يحسن إلقاءها^(٥).

وبالإضافة إلى هذا لا بد أن يتمتع الخطيب بثقافة واسعة :

وقد عالج شيشرون كل هذه القضايا الأدبية والفكرية ، وكثيراً غيرها في كتبه عن البلاغة ، هذه الكتب التي تعتبر عملاً فنياً فذاً ، له من المزايا ما جعله محل إعجاب الجميع وتقديرهم .

فقد تناول شيشرون في كتبه تاريخ الخطابة ، والخطباء الأول سواء عند اليونان أو عند الرومان ؛ وأوضح لنا كيفية إعداد الخطيب وتدريبه ، والقدرات التي لا بد أن تتوفر لديه ، والسبل التي ينبغي له أن يسلكها ، وباختصار فقد أعطانا فكرة واضحة جلية عن الخطابة وأسرارها ، ذلك الفن الذي لم يبلغ إنسان في الإلمام به مبلغ شيشرون :

ولكن لا ينبغي أن نفهم من هذا أن شيشرون قد جاء في بحثه النظري بمبادئ عامة . فلقد استطاع اليونانيون أن يتفوقوا في أبحاثهم النظرية ، أما الرومان فقد أخفقوا في ذلك .

وكان شيشرون يرى أن خبرة الخطيب الروماني ينبغي ألا تكون قاصرة على معرفة خطباء اليونان فحسب ، بل لا بد لها أن تقوم أيضاً على أساس من تلك الحضارة العظيمة التي كانت لروما .

inventio	(١)
dispositio	(٢)
elocutio	(٣)
memoria	(٤)
pronuntiatio	(٥)

وهكذا نلمس في كتاباته البلاغية والفلسفية روحاً وطنية قوية تنفخ بمجد روما وتهدف إلى وضع الثقافة الرومانية في مصاف الثقافة اليونانية .

لقد أراد شيشرون أن يتيح للرومان فرصة منافسة الإغريق عن طريق تلقيح الثقافة الرومانية بالفكر الإغريقي :

وأهم كتب شيشرون عن البلاغة هي :

١ - De Inventione : « عن الإبتكار »

ويعتبر أول ما كتب عن البلاغة في شبابه فقد كتب هذا الكتاب وهو لم يتجاوز العشرين من عمره .

وفي هذا الكتاب يحدد شيشرون عناصر الخطبة ، والأنواع المختلفة للخطبة وطريقة علاج موضوع كل منها :

ويقال إن لهذا الكتاب علاقة بكتاب Ad Herennium المهدى إلى « هيرنيوس » وقد أخذ شيشرون في كتابه عن هذا الكتاب الأخير وأن الكتابين (كتاب شيشرون والكتاب المهدى إلى هيرنيوس) يرجعان إلى أصل إغريقي واحد في نفس الموضوع :

٢ - De Oratore : « عن الخطيب » وقد

كتبه - على طريقة أرسطو - على هيئة حوار بين اثنين من كبار الخطباء الرومان ، وهما أنطونيوس (جد مارك أنطونيوس الشهير) وكراسوس :

وهو يتحدث في الكتاب عن طبيعة الدراسات التي لا بد أن يلم بها الخطيب وعن موضوع الخطبة وشكلها العام وطريقة إلقاءها .

٣ - Brutus : « بروتوس » وهذا كتبه

أيضاً على هيئة حوار ، وهو عبارة عن استعراض لتاريخ الخطابة لدى الرومان .

٤ - Orator : « الخطيب » وفيه يتحدث عن

الخطيب الحق ، وأنه ينبغي عليه أن يكون متمكناً من

جميع أشكال الأسلوب (الرفيع المؤثر ، والمتوسط ،
والسهل الواضح) وأن تكون لديه القدرة على معرفة
ما يناسب كل موضوع من هذه الأساليب .

ويطلب شيشرون في شرح الأسلوب ، فيعالج
مسائل النطق ، وتوزيع الكلمات في الجملة ، والإيقاع
Rhythm وغير ذلك من المسائل الفنية .

على أن ما جاء في هذه الكتب لم يكن كله من
ابتداع شيشرون ، فقد كانت هذه الكتب تدين
بالكثير للدراسات البلاغية السابقة ، سواء في اللغة
الإغريقية أو اللاتينية .

السياسة :

كانت أهم كتب شيشرون في فلسفة السياسة هي :
١ - De Republica « عن الجمهورية » : وهو

يحمل نفس عنوان البحث الذي كتبه أفلاطون في نفس
الموضوع ، ولكنه يختلف كثيراً عن بحث أفلاطون .

فبحث شيشرون يقع في ستة كتب ، وقد بدأه
سنة ٥٤ ق . م واستمر في كتابته ثلاث سنين ، وذلك
قبل رحيله إلى « كيليكيا » بأسيا الصغرى .

وهو عبارة عن مناقشة استمرت - على ما يبدو -
ثلاثة أيام سنة ١٢٩ ق . م بين « سكيو أفريكانوس
الأصغر » وصديقه « لابيوس » وسواهما من أعضاء
جمعية سكيو الأدبية .

ولم يكن موضوع الكتاب « العدالة » كما تتمثل في
« المدينة الفاضلة » لأفلاطون ولكنه يدرس الدولة
نفسها وأفضل نظمها ، وحكومتها ، ومثله الأعلى للدولة
- كما جاء على لسان سكيو - هو مدينة « روما »
حيث كانت تساس بحكمة ووطنية رجلها العظيم سكيو
ولا يمكننا أن نتبع بدقة المناقشة في جزئها الأول
حيث لم يصلنا عنه سوى قصاصات صغيرة ، ولكن
جزءها الأخير وصلنا كاملاً ، وفيه ينهى شيشرون
المناقشة .

والجزء الذي وصلنا قسم من الكتاب السادس
خاص برويا للعالم الآخر ويسميه شيشرون (حلم
سكيو) وفيه يروي لنا شيشرون كيف أن سكيو قد
رأى في المنام مقر الأزواج الطاهرة ، وكيف أنه قد
كلف بأن يعد نفسه لمثل هذا الوطن عندما ينتهى من
رسالته في العالم الديوى : .

٢ - De Legibus « عن القوانين » : من
المرجع أن شيشرون كتب هذا الكتاب عقب انتهائه
مباشرة من كتابه « عن الجمهورية » إذ أن هذا الكتاب
« عن القوانين » يعتبر امتداداً لكتابه « عن الجمهورية » .

وقد كتب هذا الكتاب في ستة أجزاء وإن كان
لم يصلنا إلا الأجزاء الثلاثة الأولى منه وبعض قصاصات
من الأجزاء الأخيرة .

وفي هذا الكتاب يتحدث عن القوانين ويرى أنها
شئ طبيعي ، ثم يتحدث عن وضع القوانين وعن
الحكام وحقوقهم وعن القوانين المدنية وغير ذلك :
والكتاب على هيئة حوار اعتمد فيه شيشرون على آراء
أفلاطون وغريسيوس :

الفلسفة :

لا شك أن الفكر العالمي مدين بالكثير لنظريات
الرومان وأبحاثهم الفلسفية ، ولكن علينا إذا ما أردنا
دراسة جذور هذه النظريات والأبحاث وأصولها ، أن
نرجع إلى الفكر اليوناني ، ولا غرابة في ذلك فالرومان
قد تأثروا تأثراً كبيراً بالفكر اليوناني ، وظهرت
ملامح هذا التأثير في آدابهم وثقافتهم عموماً ، ولكن
هذا التأثير يتجلى في أوضح صورة في الفلسفة الرومانية
بأجل مما يتضح في سواها من فروع الثقافة والفكر ،
لأن قوة الابتكار الرومانية تلبو ضئيلة في ذلك القرع
من فروع الفكر (الفلسفة) دون سواها من فروع
الثقافة والفن الأخرى :

لديه هو أكل الطرق لتحقيق أسمى الغايات فعلى
الإنسان أن يحيا وفق ما يحليه عليه العقل .
وكل ما يحدث في الطبيعة يحدث بمقتضى الإرادة
الإلهية أو القدر .

وجميع الناس أخوة في دولة العالم :

٣ - المدرسة المشائية (Peripatetics) :

وهي مدرسة أتباع أرسطو الذين كانوا يجتمعون في
الـ (Peripatos) (Arcade) «ممشى مسقوف» في
الجمنازيوم بأثينا ومن ثم أطلق عليهم هذا الاسم
(Peripatetics) وقد دأبوا على تفسير علوم أرسطو
وفلسفته ، كما دأبوا على نشر نظرية أرسطو عن الوسط
(Mean) تلك النظرية القائلة بأن كل فضيلة وسط بين
رذيلتين (فضيلة الشجاعة مثلا وسط بين رذيلتين
نقيضتين هما الجبن والتهور) وهذه النظرية في الاعتدال
تظهر بوضوح في أعمال شيشرون .

٤ - مدرسة الأكاديمية :

وتنسب إلى غابة زيتون صغيرة قرب مدينة أثينا ،
وكانت مكرسة للبطل اليوناني «أكاديموس» وبها
«جمنازيوم» وفي هذه الغابة كان أفلاطون وأتباعه
يلقون تعاليمهم ويقررون مبادئ فلسفتهم . وقد أسسها
أفلاطون سنة ٣٨٥ ق . م

والفضيلة عند أفلاطون هي المعرفة ، وهو يرى أن
هناك فارقاً كبيراً بين المحسوسات وماهياتها ، فالماهيات
كاملة أما المحسوسات فتناقصة ، فاذا أردنا الدقة فلإننا
لا نسمي النار المحسوسة ناراً ، بل نقول إنها شيء شبيه
بالنار (نظرية المثل) فالمثال هو الشيء بالذات ،
والجسم هو شبح المثال . والعالم الماحول يدركه بالعقل
الحض ، والمثل هي مبادئ المعرفة .

ويعتبر «كارنياديس» Carneades مؤسس
ما يعرف بالأكاديمية الحديثة ، وقد أنكر أن هناك علامة

والنظريات الرومانية الفلسفية يمكن اعتبارها
انعكاساً لمبادئ أربع مدارس يونانية فلسفية كبرى
وجدت في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد في العصر
الهلينستي أي بعد عصر أرسطو .

وهذه المدارس الأربع هي :

١ - مدرسة الإبيقوريين :

٢ - مدرسة الرواليين :

٣ - مدرسة المشائين :

٤ - مدرسة الأكاديمية :

١ - المدرسة الإبيقورية :

وقد أسسها «إبيقوروس» من جزيرة «ساموس»
(سنة ٣٤١ - ٢٧٠ ق . م) وكان يرى أن الحواس
هي التي تقود الإنسان إلى السعادة ، التي تتمثل - في
رأيه - في اللذة والابتعاد عن الألم وكل ما تضطرب له
النفس ، وأن الجسم والنفس مكونان من ذرات
atoms والجسم شرط النفس فقد ولدا معاً وسوف
يفنيان معاً ، وأن الإحساس يتعدم بعد انفصال الجسم
عن الروح .

ويرى «إبيقوروس» أن الآلهة يعيشون في عالم
خاص بهم بين العوالم ولكن ليس هناك ما يربطهم
بشئون الإنسان وعالمه فعلياً أن نظمته من جهتهم وأن
ننفي عن أنفسنا الخوف منهم ، فعدم وجود رابطة
تربطنا بالآلهة من جهة وفناء الروح بعد الموت من جهة
أخرى لا يدع لنا مجالاً للخوف من الآلهة أو الموت .

٢ - المدرسة الرواقية :

وقد أسسها «زينو» من جزيرة قبرص سنة
٣٠٠ ق . م ، وكان يدعو إلى الاعتقاد بالعناية الإلهية ،
والفضيلة التي هي الخير الأقصى .

وهو يجعل الواجب أساساً للأخلاق وبذلك يناقض
الإبيقورية التي تقول بالآلية والاتفاق والحرية ، والعقل

للحقيقة ، وأنها عصية على الإدراك ، ونادى بنظرية الاحتمال والترجيح (مذهب الشك scepticism) إذ من العسير أن نصل إلى معرفة غير قابلة للجدل والشك ، فكأنه هاجم نظرية « الفكرة اليقينية » .

وقد كان « أنتيوخوس » (سنة ١٣٠ - ٦٨ ق.م) رئيساً للأكاديمية من سنة ٧٩ - ٧٨ ق.م حيث حضر شيشرون محاضراته . وكانت نظريته تجمع بين المذاهب الفلسفية المختلفة (eclectic) فكان يصطفى من هذه المذاهب خير ما فيها من آراء ثم يصوغها في نظرية واحدة تسودها فكرة أرسطو عن الوسط (Mean) .

وقد انتهج شيشرون نفس النهج ، فلم يتعصب لنظرية (الفكرة اليقينية) ولكنه أيضاً كان يعتنق نظرية الرواقين في أن الفضيلة هي خير مرشد للأخلاق . راقى المذهب الرواقى الرومان أكثر مما راقهم أى مذهب فلسفى آخر ، ويرجع إعجابهم بهذا المذهب إلى قربهم من مبادئهم الأخلاقية (الجد والصرامة والبساطة والولاء . . . الخ) .

وقد كان تأثر الرومان بهذا المذهب عميقاً حتى لقد أصبح عندهم كالعقيدة فتأثر به رجال القضاء وأصبح أساساً في العلاقات التجارية مع الأجانب وفي العلاقات الدولية عموماً كما أضحت منبعاً للاستقرار والسلم الرومانى . والفضل في كل هذا لجهودات شيشرون .

أفكار شيشرون الفلسفية :

تلقى شيشرون أول دروسه في الفلسفة على الفيلسوف الإبيقورى (Phaedrus) «فايدروس» ثم تتلمذ على الفيلسوف الرواقى "Diodotus" «ديودوتوس» ولكن تأثره بنظريات (Philo) «فيلو» فيلسوف الأكاديمية سنة ٨٨ ق.م كان أعمق من تأثره بفلسفة «ديودوتوس» (Diodotus) وهكذا تتلمذ شيشرون على ثلاثة من كبار الفلاسفة الذين كانوا يمثلون أهم ثلاث مدارس فلسفية في عصره .

وعندما بلغ شيشرون العشرين من عمره (سنة ٧٩ ق.م) أصغى إلى محاضرات (Phaedrus) «فايدروس» الإبيقورى و« أنتيوخوس » Antiochus الأكاديمى المجمعى (eclectic Academic) في أثينا . وفى السنة التالية أستمع إلى محاضرات «بوسيدونيوس» (Posidonius) الرواقى المجمعى في رودس . كما أنه تأثر إلى حد كبير بالفيلسوف المشائى « كراتيبوس » (Cratippus) .

وهكذا نرى أن معرفة شيشرون بالنظريات الفلسفية القديمة والحديثة كانت عميقة وواسعة بحيث لم يجاره فيها أحد .

وقد تأثر شيشرون بجميع هذه النظريات ، وانتهى به الأمر إلى اعتناق مذهب التجميع والشك eclectism الذى كان مناسباً لشخصيته المترددة القلقة .

وشيشرون نفسه يقرر أنه من أتباع الأكاديمية الحديثة ، ويبدو أن تأثره بتعاليم « أنتيوخوس » Antiochus كان عميقاً ، والشك في نظر شيشرون لا يعدو أن يكون تمرداً على التعصب (dogmatism) للنظريات المختلفة . وهو يعجد حرية إبداء الرأى^(١) .

والحقيقة عنده تعادل الاحتمال وليس البقين القاطع ، وقد راقى هذه الآراء شيشرون ، وذلك لتوافقها مع أغراض الخطابة ، إن الفصاحة في رأيه هي طفل الأكاديمية ، فتعاليم الأكاديمية هي أصغى منهل للخطباء والسياسيين ورجال الأدب في حين لم يعن الرواقيون ولا الإبيقوريون بقوة التعبير ، بالإضافة إلى أن المذهب الأكاديمى كان قريباً إلى إدراك الناس ، ولذا كان للأكاديمية مكائنها الرفيعة بين الناس ، فقد كان « فيلو » Philo خليفة سقراط وأفلاطون .

ورغم هذا فإن الإحساس بالحاجة لإيجاد أساس ثابت للأخلاق ، واتهام الأكاديمية الحديثة بأن مذهبها

(١) أنظر كتابه « عن الواجبات » الفصل الثالث . الفقرة الرابعة سطر ٦٠ ، De Offic. III-IV. 60

نحال من مثل هذا الأساس : كل ذلك دفع شيشرون إلى اعتناق المذهب الرواقى ، وكان يزداد له تعصباً كلما تقدمت به السن ، لدرجة أنه كان يرغب فى قصر وصف الفيلسوف على الفلاسفة الرواقيين فقط ، وكان يعتقد النظرية الرواقية القائلة بأن الفضيلة هى المرشد الأول للأخلاق .

ولم يكن المذهب الإبيقورى يروقه كثيراً ، حتى أنه كان عازفاً عن مجرد فهمه أو تقديره وهكذا نرى أنه مزج - بطريقة مجمعة - مبادئ الأخلاق عند الرواقيين بأصول فلسفته المتأثرة بالأكاديمية الحديثة : ومبادئ فلسفة شيشرون ليست أصلية أو مبتكرة عموماً وإنما كانت إلى حد كبير مجرد نقل وتجميع للنظريات اليونانية ، وشيشرون ذاته يعترف بهذا ويرى أن مجهوده الفلسفى لا يعلو النسخ أى أن فلسفته صورة طبق الأصل من الفلسفة اليونانية ويقول عن فلسفته « إننى لا أمدحها بشئ سوى الكلمات وهى كثيرة لدى ولكن كلمات شيشرون وضعت بطريقة خلاصة لا تبارى بحيث كان لها التأثير الأكبر على لغة الأجيال اللاحقة فكأن أصالة شيشرون لا تتمثل إلا فى الأسلوب الذى كتب به فلسفته ، كما أنه أسهم فى إمداد القارئ الرومانى بعدد من الشروح والتعليقات التاريخية لتوضيح هذه الفلسفة . وأبحاث شيشرون ذات قيمة كبيرة بالنسبة لمؤرخ الفلسفة ، إذ أنها تتناول التطورات الأخيرة للمدارس الفلسفية المختلفة ، وكان يهدف من وراء ذلك إلى وضع النتائج التى انتهت إليها المدارس الفلسفية التالية لأرسطو أمام قارئيه ، وسرعان ما انتشرت النظريات الرواقية بين مثقفى الرومان ، وتأثر مفكرو المسيحية بشروح شيشرون لها ، كما تأثرت بها الأجيال المتعاقبة .

وقد وجدت المبادئ الأخلاقية التى نادى بها شيشرون صدى قوياً فى نفوس الجماهير . فقد أخرجها للناس فى شكل واضح مبين ، ويمكن إجمال هذه

المبادئ على حد تعبير شيشرون نفسه فى كلمة الإنسانية (Humanitas) هذه الكلمة التى تبلور فيها مبادئ وخصال الرجل المتحضر :

وأهم ما تتميز به هذه الإنسانية من مبادئ هو « العطف » فلا بد من أن يكون أساس معاملة الإنسان لأخيه الإنسان هو العطف والشفقة والحنو لأن الإنسان نفسه جدير بالاحترام إذ يحمل فى نفسه بعض القيم الموروثة . وقد بنى شيشرون رأيه هذا على المبادئ الرواقية التى تنادى بأخوة الإنسان للإنسان دون النظر إلى موطنه أو جنسه أو مكانته ، وقد كان شيشرون هو الداعية لهذا المبدأ . وقد نالت أبحاث شيشرون شهرة كبيرة فى حياته وعقب موته ، وكان غرضه من أبحاثه تلك أن يقرب الفلسفة الرواقية إلى الفكر الرومانى ، وقد أحرز فى ذلك نجاحاً كبيراً فلقد ساعدت أبحاثه على نشر المبادئ الرواقية بين الرومان وخاصة الطبقة المثقفة فيهم ، حتى أن أباطرة الرومان أنفسهم أصبحوا يميلون إلى الفلسفة الرواقية ، وكان أولهم الإمبراطور أوغسطس :

كما تأثر بشروح شيشرون الفلسفية - كما ذكرنا - مفكرو المسيحية .

وكانت كتاباته الفلسفية رائد النهضة الإيطالية فى سعيها لتحرير الإنسان الغربى من مفاسد واضطرابات العصور الوسطى .

وكان شيشرون فى نظر علماء النهضة بطل الفكر الحر والإرادة الحرة والحربة الشخصية تلك المبادئ التى كانت النهضة تنادى بها . وقد احتل شيشرون هذه المكانة فى نفوس علماء النهضة نظراً لمناهضته للأوتوقراطية ونظراً أيضاً لتلك الروح المضيفة التى لمسوها فى أبحاثه الفلسفية .

كما كان لهذه الأبحاث أثرها فى القرن الثامن عشر ويظهر هذا الأثر فى إعلان الأمريكين لحريتهم وحقوقهم ، كما يظهر أيضاً فى برنامج الجمعية الوطنية

الفرنسية الأولى . إن « فولتير » وفلاسفة بريطانيا أمثال « لوك » (Lock) و« هيوم » Hume يدينون بالكثير لفلسفة شيشرون .

أعماله الفلسفية :

١ - Paradoxa : وهو عبارة عن بعض حكم رواقية تناولها شيشرون بالشرح بطريقته البلاغية ووضع لها أمثلة من التاريخ المعاصر ، فثلا الحكمة القائلة بأن « الرجل غير الحكيم يعد غيباً » كان يقصد بها « كلوديوس » .

٢ - Consolatio : « العزاء » بعد أن فقد شيشرون ابنته « توليا » التي توفيت سنة ٤٥ ق . م حزن على فقدتها حزناً شديداً ، وذهب إلى منزله الريفي في « استورا » ووجد عزاءه في دراسة موضوع فلسفي ، فكتب « عن العزاء » De Consolatio الذي يعتبر محاولة من شيشرون ليعزى نفسه عن فقد ابنته ، وقد فقد هذا الكتاب ولم يصلنا منه سوى قصاصات قليلة جداً .

٣ - Hortensius : « هورتنسيوس » أو De Philosophia « عن الفلسفة » وهو عبارة عن حوار حول تمجيد الفلسفة التي حاول « هورتنسيوس » الحط من شأنها في الوقت الذي امتدح فيه الخطابة . وكان شيشرون يهدف من وراء كتابة هذا الكتاب إلى تحبيب الفلسفة إلى نفوس الرومان وحثهم على دراستها . وقد فقد هذا الكتاب أيضاً ولم يتبق منه سوى قصاصات قليلة . وقد تأثر بهذا الكتاب فلاسفة المسيحية خصوصاً « سانت أوغسطين » St. Augustine الذي امتدح كتابات شيشرون :

٤ - De Finibus Bonorum et Malorum : « حدود الأعمال الخيرة والشريرة » . ويقع هذا الكتاب في خمسة أجزاء ويعتبر من أهم كتابات شيشرون الفلسفية ويحتوى على مقارنة بين المدارس الفلسفية المختلفة

(الإبيقورية والرواقية والمثالية) من خلال موقفها من قضية الخير والشر ، ونلاحظ أن شيشرون لم يتطرق في هذا البحث إلى أعمال أرسطو وإبيقوروس نفسها وإنما فند نظريات أتباعهما .

٥ - Academica : وهو بحث في فلسفة المدرسة الأكاديمية ، نشأتها وتطورها حيث تحدث فيه أولاً عن المدرسة الأكاديمية القديمة شارحاً نظريات « أنتيوخوس » وحاول أن يبرهن على تفوق المدرسة الأكاديمية الحديثة بزعامه « فيلو » وأوضح معالم الاختلاف بين الأكاديمية القديمة والحديثة .

وهذا الكتاب يعد المصدر الرئيسى لدراسة الفلسفة الأكاديمية :

٦ - Tusculanae Disputationes : « المناقشات التوسكولية » . وقد سميت بهذا الاسم لأنها كتبت في منزل شيشرون الريفي ببلدة « توسكولوم » Tusculum وهي عبارة عن مناقشات بينه وبين بعض أصدقائه المفكرين حول بعض القضايا الفكرية وتقع في خمسة أجزاء ، يتحدث في الجزء الأول منها عن « الخوف من الموت » وفي الثاني عن « احتمال الألم » وفي الثالث عن « الشفاء من الألم » وفي الرابع عن « الأشياء الأخرى التي تقلق النفس » وفي الخامس عن « الفضيلة وكفائتها لتحقيق السعادة » :

وهو يزي أننا لا يجب أن نخشى الموت سواء كانت النفس خالدة أو فانية ، وأن علينا أن نحتمل الألم ونغلب على الحزن والقلق النفسى ، وأن الفضيلة كافية بناها لتحقيق السعادة للبشر :

وكان هدف شيشرون من ذلك أن يخفف عن قومه آلامهم الناجمة عن قلق الأوضاع واضطرابها في ذلك العهد ، وكان لأبحاثه تأثير كبير رغم أنه اعتمد فيها على البلاغة أكثر من اعتماده على المنطق .

٧ - De Natura Deorum : « عن طبيعة الآلهة » : هذا الكتاب أيضاً على هيئة حوار ، تحدث فيه

عن وجود الآلهة ، وفند نظريات الإبيقوريين والرواقين والأكاديميين وشكوكهم . ولم يعرض لآراء مؤسسى هذه المدارس ، وإنما فند نظريات أتباعهم .

٨ - De Divinatio « عن علم الغيب » : وقد

وضع شيشرون هذا البحث في كتابين يمكن اعتبارهما تكملة لكتابه السابق « عن طبيعة الآلهة » .

وقد بحث شيشرون في الكتابين علم الغيب ومعتقدات الفلاسفة عنه ، ففي الكتاب الأول نرى « كوينتوس » شقيق شيشرون يدافع عن آراء الرواقين الذين يذهبون إلى أن علم الغيب ممكن ، وأن الوحي — الذى يأتي عن طريق التنبؤات (oracles) والتمنبين (propheta) صادق ، وفي الكتاب الثانى يرد شيشرون على أخيه معارضاً آراءه ومستخدماً نظرية الأكاديميين ، وهكذا لا نرى لدى أى من الأخوين آراء أو أفكاراً مبتكرة إذ ترجع كل الآراء والأفكار إلى النظريات الرواقية والأكاديمية .

والغريب فى الأمر هو أن شيشرون — الذى لم يكن يعتقد فى الخرافات — يعرض لعلاج موضوع عن الخرافات العامة والنظم الدستورية الخاصة بهذه المعتقدات ٩ - De Fato : « عن القدر » ، وقد كتب شيشرون هذا البحث فى كتاب واحد وصل إلينا جزء منه ، وفيه يتم شيشرون بحثه فى الديانة .

وسبب كتابة هذا الكتاب أن « هيرتيوس » حضر لزيارة شيشرون سنة ٤٣ ق . م وطلب منه أن يكتب بحثاً عما إذا كان القدر يتدخل فيما نقوم به من أعمال أو لا . وشيشرون فى هذا الكتاب يعارض آراء الرواقين عن القدر .

١٠ - De Senectute « عن الشيخوخة » :

وقد كتب هذا الكتاب سنة ٤٤ ق . م على هيئة حوار مفروض أن يكون قد حدث سنة ١٥٠ ق . م ولكن الكتاب فى حقيقته بحث فى تمجيد الشيخوخة . ويلور

هذا الحوار بين « كاتو » الشيخ وضييفه سكيو ولايليوس اللذين حضرا لزيارته ، ثم توجهوا إليه ببعض الأسئلة عن الشيخوخة فأجابهما الشيخ مدافعاً عن الشيخوخة ومادحاً لها ، فهى فى رأيه ليست عبثاً يثقل حملها ، بل هى على العكس محبة لطيفة ، وقد قصد شيشرون بهذا البحث أن يسرى عن صديقه الحميم « أنيكوس » الذى أهدى إليه الكتاب وكذلك عن نفسه بعد أن بلغا من الكبر عتياً .

١١ - De Amicitia « عن الصداقة » : وقد

أهدى شيشرون هذا الكتاب لصديقه أنيكوس والكتاب مكتوب على هيئة حوار أيضاً ، وأهم المشتركين فى الحوار « لايليوس » صديق سكيو أفريكانوس الأصغر والمفروض أن هذا الحوار قد دار عقب وفاة سكيو (١٢٩ ق . م) بأيام قليلة ، عندما زار « فانيوس » و « موكيوس » سكافولا « حماهما » لايليوس . وقد قص « سكافولا » على شيشرون هذا الحوار .

الرسائل

لدينا ما يقرب من ثمانمائة رسالة لشيشرون ، وقد تبادل هذه الرسائل مع صديقه الحميم « أنيكوس » ومع « بروتوس » وغيرهما من الأصدقاء .

وقد نشرت هذه الرسائل بعد موته ، وهى تعطينا فكرة واضحة عن الحياة الاجتماعية فى الأيام الأخيرة للجمهورية الرومانية ، كما تعطينا فكرة عن شخصية شيشرون نفسه .

كما يوجد لشيشرون أيضاً بعض الكتابات الشعرية ولكنها ليست فى مستوى شعرى مرتفع ، وبعض هذه الكتابات من ابتكاره ، وبعضها الآخر عبارة عن ترجمات شعرية .

وأهم مقطوعاته الشعرية مقطوعة « عن عصرى » De Temporibus meis التى يعالج فيها موضوع قنصليته .

عن الصداقة

الفصل الأول :

في الفصل الأول من الكتاب يهذى شيشرون بحثه لصديقه « أتيكوس » ذلك البحث الذي يتناول موضوع الصداقة في شكل حوار يشترك فيه « لايبيوس » وصهره « فانيوس » و « سكايفولا » وذلك عقب وفاة سكيو أفريكانوس صديق لايبيوس بأيام قليلة .

وفي إهداء شيشرون بحثه لصديقه « أتيكوس » اعتراف بفضل هذا الصديق الذي كان بحثه دائماً على الكتابة في موضوع الصداقة وبين له مدى جدارة الموضوع بالدراسة في ذاته ومن ناحية أخرى فإن تناول موضوع الصداقة بالدراسة ملائم لتلك الصداقة الوثيقة التي تربط شيشرون بأتيكوس .

وقد أجرى شيشرون الحديث عن الصداقة على لسان « لايبيوس » نظراً لأنه أجدر الناس بالحديث عنها فقد كانت الصداقة التي تربط بينه وبين سكيو مضرب الأمثال .

ويذكر « شيشرون » أن « موكيوس سكايفولا » و « جايوس فانيوس » حضرا إلى منزل صهرهما « لايبيوس » ثم بدأت بينهم المناقشة ، « فانيوس » و « سكايفولا » يسألان ، و « لايبيوس » يجيب . ويقول شيشرون لصديقه أتيكوس بأنه سوف يرى في هذا الحديث صورة لشخصه .

الفصل الثاني :

وفي الفصل الثاني يتحدث « شيشرون » عن كلمة « الحكيم » sapiens وكيف أن الناس يعدلون لايبيوس حكيماً ، كما اعتبروا « ماركوس كاتو » حكيماً من قبل ولم يكن تلقبيه بالحكيم Marcus Porcius Cato Sapiens مجرد المزاي الشخصية والخلقية التي كان يتمتع بها فحسب ، وإنما أيضاً لثقافته ، ويرى أن

« لايبيوس » يختلف عن الحكماء السبعة عند اليونان (١) باستثناء سقراط ، إذ أن البعض لا يضعون هؤلاء الحكماء السبعة في مرتبة فلاسفة الأخلاق (moral philosophers) ويقول « فانيوس » إن الناس يسألونه كما يسألون « سكايفولا » كيف استطاع لايبيوس أن يتحمل ألم موت صديقه « سكيو أفريكانوس » ، ويؤمن سكايفولا على كلام فانيوس ذاكرة أن لايبيوس قد تحمل ألم موت صديقه في شجاعة ورباطة جأش ويهذى لايبيوس تواضعه حين يصفه فانيوس بأنه حكيم .

الفصل الثالث :

في الفصل الثالث يستمر لايبيوس في حديثه فيقول إنه سيكون كاذباً لو أنه أنكر شعوره بالألم والأسى لموت سكيو الذي لم يكن له صديق مثله ولن يكون ، وإن كان يعتقد أن مبعث أساء وألمه إنما هو حرمانه من صداقة سكيو ، وليس هو حادث الموت في ذاته ، فإن الموت لا يعد مؤلماً بالنسبة لسكيو الذي عاش حياة مجيدة ، بلغ فيها أقصى ما يمكن أن يبلغه مواطن روماني بل أقصى ما يمكن أن يصبو إليه لإنسان سواء في حياته أو مماته ، وما أهمية أن يطول عمره بضع سنين أخرى ؟ فلم يكن في حياته محتاجاً إلى إضافة مزيد من السعادة والمجد ولقد جعلته نهايته السريعة لا يحس بألم الموت . كما أن تمجيد الشعب له واحتفائه به جعله يبدو وكأنه صاعد إلى السماء لا ذاهب إلى العالم السفلي .

(١) « السبعة الحكماء » اسم خلعه القدماء على سبعة رجال ذوى حكمة عليا ، سياسيين وشرعيين ، وفلاسفة للعصر ما بين ٦٢٠ و ٥٥٠ ق . م ، وقد سجلت المصادر قوائم بأسماء مختلفة ولكن جميع القوائم تحتوي على اسم سولون (من أثينا) وماليس (من ميليتوس بآسيا الصغرى) وبيلاكوس (مطافي ميتلين بجزيرة ساموس) وبياس (من بريني بآسيا الصغرى) وتحتوي بعض القوائم على اسم برياندر (مطافي كورنثة) وكليو بولوس (من رودس) وخيلون (من اسبرطة) .

الفصل الرابع :

القلب - وإنه سيكون أكثر سعادة لو ظلت ذكرى صداقته لسكيبو خالدة .

إن أعظم شيء يسره هو أن يحتفظ التاريخ بذكرى تلك الصداقة القوية التي كانت تربطه بسكيبو ، كما احتفظ بذكرى الصداقات الأربع^(١).

ثم يصدق فانيوس على كلام لايليوس ، ويتنهر فرصة كلامه عن الصداقة ويطلب منه أن يحدثها عنها ، ويشرح لها طبيعتها ، وحكمها وآراءه فيها .

الفصل الخامس :

في الفصل الخامس يبدأ لايليوس حديثه عن الصداقة ، فيقول إن موضوع الصداقة من الموضوعات النبيلة التي يصعب عليه الحديث عنها ، لأن الحديث عنها يحتاج إلى فيلسوف ، ولكنه يستطيع أن يطلب منهم أن يضعوا الصداقة فوق أي شيء في العالم ، فليس هناك ما هو أنسب ولا أحب للإنسان منها سواء في الرخاء أو في الشدة .

وهو يرى أن الصداقة إنما تنمو وتتوثق عراها بين الأخيار - وهو لا يقصد بالأخيار ذلك المفهوم المثالي البالغ حد الكمال الذي ذهبت إليه الفلسفة الرواقية فهي تنوم في أفق خيالي فتري أنه ليس هناك رجل فاضل ما لم يكن « حكيماً » وأنه من العسير على البشر أن يصلوا إلى معنى الحكمة والخير الأقصى عندهم .

ويرى « لايليوس » أنه يجب أن ننظر إلى الأشياء الواقعية التي نلتموها في واقع حياتنا لا إلى تلك الأشياء الخيالية التي تخلفها خيالاتنا وأوهامنا، وهو لا يؤكد أن المواطنين الرومانيين - الذين يعدهم أجداده حكماء - كانوا حكماء بالمفهوم الذي يذهب إليه فلاسفة الرواقية، ذلك المفهوم الذي يصعب إدراكه .

(١) الصداقة بين أجيلوس وباروكليس ، فيبيوس وپريثوس ، أورستيس وپيلاديس ، دامون وپيثياس .

في الفصل الرابع يستمر لايليوس في حديثه ويقول إنه يؤمن بخلود الروح وإنه لا يوافق أولئك الفلاسفة المحدثين الذين يذهبون إلى أن الروح تنفى بفناء الجسد ، وأن كل شيء يتلاشى بالموت . وأنه يتفق مع الفلاسفة القدماء سواء أسلافه الرومان الذين كانوا يجلون الموتى ، أو فلاسفة اليونان الذين عاشوا في جنوب إيطاليا أو سقراط الذي اشتهر بأنه أكثر الجميع حكمة ، هؤلاء الذين قالوا جميعاً بخلود الروح وأنه عندما تترك روح الشخص جسده تجد الطريق أمامها مفتوحاً للعودة إلى السماء ، حيث تعود روح الشخص الطيب والعاقل بسرعة .

ولقد كان سكيبو يؤمن أيضاً بذلك ، وقد اشترك لايليوس في مناقشة مع سكيبو عن خلود الروح التي عرف سكيبو عنها الكثير من سكيبو أفريكانوس الأكبر في رؤيا عرضت له في نومه .

وقد سعدت روح سكيبو إلى السماء في سرعة ويسر لأنه كان من فضلاء القوم، ولهذا فهو يخشى أن يكون حزنه على صديقه مبعث الغيرة وليس مبعث الصداقة .

أما إذا كان الرأي الثاني القائل بأن الروح تنفى أيضاً بفناء الجسم صادقاً وأن الإحساس يتعلم حقيقة بالموت فإنه إذن لا يوجد نفع أو ضرر أو ألم بعد الموت لأنه إذا ما انعدم الإحساس فإن الإنسان يغفو وكأنه لم يولد ، ورغم ذلك فإننا نفرح لمولده ، وسوف تسر الدولة أيضاً طالما هي باقية .

ويقول لايليوس إنه سعيد بذكرى صداقته لسكيبو الذي سعد بصحبته والذي كان متفقاً معه في آرائه العامة والخاصة وكذلك في رغباته وميوله، لذلك لم يكن لقب « الحكيم » الذي أضفاه عليه فانيوس مبعث سرور كبير له - خصوصاً وهو لا يرى نفسه جديراً بهذا

ولكنه إذا ما سلك الإنسان طريقه في الحياة بشرف وأمانة وعدل ، دون أطماع أو غطرسة أو استهتار ، مثل أولئك المواطنين الذين امتدحهم الأجداد ، كان جديراً بأن يعد في الحقيقة من الأخيار فإن الذين يسلكون في حياتهم مثل هذا المسلك إنما يسرون في أعمالهم - قدر استطاعتهم - على مقتضى الطبيعة التي هي خير مرشد إلى الحياة الفاضلة *optima dux bene vivendi*

ويرى «لايبوس» أننا نأق إلى هذه الحياة وبيننا نوع من الرباط ، وأنه كلما قويت الصلة بين شخص وآخر ازداد هذا الرباط الذي يجمع بينهما قوة ومتانة ، ولذلك فإن مواطنينا أفضل لدينا من الأجانب ، والأقارب أعز علينا من الغرباء ، إن الطبيعة نفسها هي التي تخلق الصداقة بين هؤلاء الناس ، ولكن مثل هذه الصداقة لا تقوم على أساس متين :

ولأنما تفوق الصداقة القرابة لأن الشعور الطيب بين الأقرباء قد يزول وبزواله يزول معنى الصداقة بينما تبقى صلة القرابة ، في حين أن ذلك الشعور الطيب يظل قوياً بين الأصدقاء .

فيمكننا أن نتعرف على قوة الصداقة من الحقيقة التالية : وهي أنه من بين تلك الروابط العديدة التي لا حصر لها والتي أوجدتها الطبيعة بين البشر ، من بين تلك الروابط العديدة رابطة واحدة وثيقة ومتينة ضيقت الطبيعة من حدودها فجعلتها شعوراً متبادلاً بين اثنين أو ثلاثة على الأكثر ، وتلك هي رابطة الصداقة .

الفصل السادس :

في الفصل السادس يتحدث لايبوس عن مفهوم الصداقة ، ويرى أنها توافق في جميع الأمور الدنيوية والدينية ممزوج بالحب والشعور الطيب . وباستثناء الحكمة ، فإن الآلهة لم تمنح الخالدين من الناس شيئاً أروع من الصداقة في رأيه :

وهناك من يفضل عليها الثروة أو الصحة أو النفوذ أو الجاه أو اللذة ولكن هذه الأشياء - في مجملها - سريعة الزوال والفناء ، إذ تتحكم فيها ظروف الدهر وتقلباته .

أما أولئك الذين يجدون في الفضيلة خيرهم الأسمى فانهم بلا شك يختارون الجانب الأسمى والأكثر نبلاً ، إذ أن الفضيلة تخلق الصداقة وتعمل على رعايتها والحفاظ عليها ، ولا يمكن أن توجد صداقة على الإطلاق بدون فضيلة^(١) . وهو يفسر الفضيلة بما عليه واقع الحياة ، والدلالة اللغوية العادية من مبادئ ، ولا يدخل في مفهومه للفضيلة أولئك الرجال الفضلاء الخياليين ، الذين لا يوجدون في عالمنا ، والذين يتحدث عنهم بعض الفلاسفة .

وإن الصداقة لتؤدي كثيراً من الخدمات في هذه الحياة .

وكيف يمكن أن توجد حياة جديرة بأن نحياها - كما يقول إينيوس^(٢) - إذا لم تشتمل على شعور طيب من صديق ، ما أروع أن يكون لك صديق تبته ذات نفسك وكأنك تتحدث إلى نفسك الثاني .

إن الإنسان يحتاج للصداقة سواء في رخائه أو شدة ، فهو محتاج إلى صديق يشاركه سعادته وسروء كما هو محتاج إلى صديق يقاسمه متاعبه وآلامه .

إن كلا من الثروة والجاه والصحة واللذة ، لها مناسبتها الخاصة وميزتها الخاصة فبزة الثروة أن تنفق منها ، وميزة الجاه أن تغدو مبعجلاً بين الناس وميزة اللذة أن ترفه عن نفسك وميزة الصحة أن تصونك من

(١) انظر الفصل الخامس فقرة ١٨ هذا هو مذهب الرواقين وسقراط .

(٢) كوينتوس اينوس هو شاعر الرومان العظيم ، ولد في برونديزيوم سنة ٢٣٩ ق. م. وتوفي سنة ١٠٩ ق. م. ، ويعد كتابه «الحويات» أهم أعماله ، وفي ذلك الكتاب يعرض تاريخ روما منذ بدايته حتى عصره .

الأمراض ، وتمكنك من أداء أعمالك الجسدية - وكل ميزة من هذه الميزات وقتية وجزئية ، لها مناسبتها الخاصة التي تستغل فيها استفلالاً وقتياً في حين أن الصداقة تجمع بين كل هذه المزايا .

الفصل السابع :

يستمر لايبوس في الفصل السابع في حديثه عن الصداقة فيقول إنها تضيء الطريق أمام الأمل في المستقبل ، وترفع من الروح المعنوية ، وإذا ما زالت المحبة من العالم تفككت الروابط بين أفراد الأسرة ، وأعضاء الدولة ، فالصداقة نوع من الروابط التي تجمع بين أفراد الأسرة ، وأعضاء الدولة ، بل وهي نوع من الروابط في العالم الطبيعي .

إن الفيلسوف « إبيدوكليس » يعتقد أن العالم يحكوم بقوتين رئيسيتين وهما المحبة والكراهية ، والمحبة في نظره هي القوة الحافظة في الطبيعة .

ما أجمل أن يشارك صديق صديقه في مواجهة الأخطار :

الفصل الثامن :

وفي الفصل الثامن يناقش لايبوس مبعث الصداقة وأصلها ، وهل هي ناشئة عن احتياج الشخص لعون الآخرين ، أو هي ميل طبيعي في الإنسان ؟

وهو ينتهي إلى أنها ميل طبيعي ، إن كلمة الصداقة (amicitia) مشتقة من كلمة الحب (amor) وإنها القوة الرئيسية في جعل المحبة متبادلة .

وحقيقة أنه قد يترتب عليها نوع من النفع ، ولكن المنافع المترتبة على الصداقة الحققة مختلفة تماماً عن تلك المنافع المؤقتة التي يسديها شخص ما بدافع الجاملة وتحت ستار الصداقة ، فالصديق الحق يسدي المعروف لصديقه بدافع الإخلاص لصداقته والشعور الودي الطيب نحوه .

وإننا قد نحب شخصاً ما إذا ما وجدناه على خلق نبيل ، لأننا نرى في هذا الشخص مثلاً بارزاً للشرف والفضيلة ، فليس أحب إلينا من الفضيلة ، والفضيلة تجذبنا بقوة إلى المحبة وقد تخلق روحاً من المودة بيننا وبين الأشخاص الذين لم نتعرف إليهم قط ، بسبب ما كانوا عليه من فضيلة واستقامة . وللصداقة أصلها في الطبيعة .

الفصل التاسع :

ثم يتابع في الفصل التاسع حديثه عن الصداقة الحققة الأصلية ، والصداقة الزائفة المؤقتة التي تزول بزوال المنفعة المترتبة عليها .

وكما كان الشخص متسلحاً بالفضيلة والحكمة بحيث يكبح جماح نفسه ويعف عن الدنبا أمكنه أن يكتسب الصداقة ، ويحظى ثمارها .

والصداقة الحققة هي التي لا تنبئ على توقع النفع ، فإننا حين نسدى لأصدقائنا معروفاً ، فلا ينبغي أن نتوقع منهم رده إلينا ، كما لو كان ديناً من الديون . إننا لا نشد الصداقة انتظاراً لما يترتب عليها من منافع ، إذ أن كل نفعها وثمارها تكن في المحبة ذاتها .

وإذا ما كانت الصداقة مبنية على المنفعة فإنها تتلاشى بتلاشي هذه المنفعة . ولما كانت الطبيعة أبدية لا تتغير ، فإن الصداقة الحققة كذلك خالدة وأبدية .

الفصل العاشر :

في هذا الفصل يشرح لايبوس العوامل التي تؤدي إلى فصح عرى الصداقة ومجملها :

- ١ - اختلاف المنافع والآراء السياسية بين الأصدقاء وتناقضها .
- ٢ - ما يحدثه مرور الزمن من تقلبات وتغيرات مثل الحزن ومشكلات الحياة ومسئولياتها .
- ٣ - التنافس على الجاه والشهرة والمناصب .
- ٤ - الطموح إلى المنافع غير المشروعة التي تأبأها

الأخلاق والعدالة ، والتي توجب إيمان العداوة في الصدور إذا ما رفض الصديق أداها .
الفصل الحادى عشر :

يعرض هذا الفصل للمطالب المشروعة التي لا ضير في طلبها من الصديق ، والمطالب غير المشروعة التي لا ينبغي أن نطلب من الصديق .

فلا بأس في أن يطلب الصديق من صديقه كل ما هو فاضل ونبيلى ، ولكن ليس له الحق في أن يطلب منه ما يحيد عن سبيل الفضيلة ، أو كان مخزياً ومعيباً ، إذ لا يمكن للصدقة أن تدوم إذا ما تنكب الشخص طريق الصواب ، والشخص النبيل الخلق يربأ بنفسه عن أن يضعها موضع الخزى نزولاً على نزوة صديقه ودفع الصديق إلى أداء عمل ضار يساوى تماماً ما لو فعله بنفسه .

الفصل الثانى عشر :

فليكن إذن من مبادئ الصدقة ألا نطلب إلى أصدقائنا أداء أعمال مخزية ، أو أن نقوم نحن بهنـه الأعمال إذا ما طلبوا منا القيام بها .

ثم يورد أمثلة من التاريخ الرومانى واليونانى ، ويرى أنه من العار أن يلجأ الشخص إلى تبرير أخطائه ، ليس فقط الأخطاء العامة ، وإنما أيضاً الأخطاء التي يرتكبها في سبيل الصدقة ، كالمـو حاول تبرير جريمة الخيانة ضد الدولة بأنها كانت من أجل صديقه ، وينبغى لنا أن نرشد الصديق الطيب الصالح إذا ما أوقعته الصدق في صدقة من هذا النوع ، نرشده إلى هجران صديقه إذا ما ارتكب جنابة الخيانة ، إذ أنه ينبغى معاقبة الخونة كما ينبغى معاقبة أعوانهم بدرجة لا تقل قسوة عن عقوبة مدبرى الخيانة أنفسهم .

الفصل الثالث عشر :

فليكن إذن من المبادئ الأساسية للصدقة ، ألا نطلب من أصدقائنا إلا كل ما هو شريف ونبيلى ،

و ألا نفعل من أجلهم إلا كل ما هو شريف ونبيلى ، وألا ننتظر حتى يطلب منا ذلك وأن نكون دائماً مستعدين لمساعدتهم دون تردد أو تقاعس ، وأن نقدم لهم نصيحنا دون أن يطلبوا منا ذلك ، وأن نقيم لنصيحهم المحلصة وزنها .

ولا ينبغى أن ننأى بأنفسنا عن الصدقة المتحمسة المتفانية كما ينادى بذلك بعض فلاسفة اليونان — حتى لا يرهق الشخص نفسه في سبيل الآخرين إذ أن لدى كل شخص ما يشغله من مشاكل وأموره الخاصة ، والإهتمام بشئون الآخرين وقضاياهم سوف يحمله عبئاً ثقيلاً وينبغى للإنسان أن ينأى بنفسه عما يرهقها ويقلقها ليحيا حياة سعيدة — إن الصدقة ليست كما يرى البعض مجرد نشدان للحياة والعون ، وليست نابعة عن مجرد العاطفة والرغبة الصادقة ، ولو كان الأمر كذلك لبحث المرأة الضعيفة عن الصدقة أكثر مما يبحث عنها الرجال لأنها أكثر احتياجاً منهم للحماية ، وكذلك لبحث عنها الفقراء أكثر من الأغنياء والرجال الثملاء أكثر من السعداء .

ولا ينبغى لنا أن ننأى عن الأعمال النبيلة ضئلاً بأنفسنا على العناء والارهاق ، وإذا ما وضعنا في اعتبارنا ما يكلفه العمل النبيل من تعب وعناء ، فلا ينبغى أن ننسى الجانب الآخر وهو الفضيلة فإننا إذا ما هربنا من المسئولية فإننا في الوقت ذاته نهرب من الفضيلة التي تحترق الصفات التي تضادها وتعارضها ، فالشفقة تمقت الأذى وضبط النفس يمقت التهور ، والشجاعة تمقت الجبن .

إننا لا ينبغى أن ننأى عن الصدقة لأنها تكلفنا بعض الجهد والعناء فلولا عواطفنا لما كان هناك فرق بيننا وبين الأحجار والأشجار ، وإن الفضيلة تكن في العلاقات والروابط المختلفة خصوصاً رابطة الصدقة . وإن قلب الرجل الفاضل يسر برخاء صديقه ويأسى لثمـاسته وشقاقه .

الفصل الرابع عشر :

يعود في هذا الفصل فيتحدث عن كنه الصداقة وأصلها ، فيرى أنها تنجم عن ميل طبيعي متبادل بين الصديقين ، وإنه لا شيء أروع من الحب المتبادل .

أما أولئك الذين ينشدون الصداقة للمنفعة والمصلحة فانهم يجردون الصداقة من أهم مقوماتها وأقدسها ، وإن قيمة المنفعة الناجمة عن الصداقة لا يمكن أن تقاس إلى جنباً لأصدقائنا في ذاته ، إن الصداقة ليست وليدة المنفعة وإنما المنفعة هي وليدة الصداقة .

الفصل الخامس عشر :

في هذا الفصل يقول لايبيوس إنه لا ينبغي لنا أن نلقى بالاً إلى أولئك الذين أفسد لهم الترف حين يتكلمون عن الصداقة التي لا يعرفون عنها أي شيء سواء من الناحية النظرية أو العملية .

من هو بحق السءاء الذي يفضل أن يعيش غارقاً في النعيم محاطاً بكل أنواع الترف على أن يكون محباً أو محبوباً ، إن مثل هذه الحياة الخالية من الحب هي حياة الطغاة التي تخلو من الولاء والمحبة والثقة والصلوات الوثيقة ، حيث يظلها دائماً الشك والتوجس وعدم الاطمئنان وحيث لا يكون هناك محل للصداقة .

فمن ذا الذي يستطيع أن يحب رجلاً يشعر بالخوف منه ، أو رجلاً يترقب منه سوء ، والدليل على ذلك هو أن أمثال هؤلاء الطغاة بهجروهم أصدقاءهم بعد أن تنهاوى عروشهم .

وكذلك حال الرجل الغني إذ ليس له أصدقاء حقيقيون ، إن الثروة ليست عمياء فحسب ، بل إنها تصيب أيضاً بالعمى أولئك الذين يبتلون بها .

إننا نلاحظ أن الجلاء والنفوذ والسلطة والغنى تغير نفوس الذين كانت تتميز أخلاقهم بالسماحة فيحتقرون أصدقاءهم القدامى ، وينشدون أصدقاء جديداً ، إنهم

قد يستطيعون بنفوذهم وسلطتهم وثروتهم أن يشتروا أي شيء ما عدا الصداقة التي يمكن أن تسمى عدة الحياة . إن الحياة المجردة عن الصداقة لا يمكن أن تعد حياة سعيدة .

الفصل السادس عشر :

في هذا الفصل يتحدث عن حدود الصداقة ، فيعرض ثلاثة آراء في هذا المجال :
الأول : أن نشعر نحو أصدقائنا بنفس الشعور الذي نشعر به نحو أنفسنا .

الثاني : أن عطفنا على أصدقائنا ينبغي أن يتساوى وعطفهم علينا .

الثالث : أن يقدر الشخص صديقه بمقدار ما يقدر نفسه .

ولا يوافق شيشرون على واحد من هذه الآراء الثلاثة .

فبالنسبة للرأي الأول يرى أن خطأه تابع من أننا قد نفعل أشياء لصالح أصدقائنا لا نفعلها أبداً لصالحنا الخاص ، فإنا من أجل الصديق قد نتوجه بالطلب أو الرجاء إلى شخص ما ، وقد نخاطبه بحدة أو نهاجمه ، ومثل هذه الأشياء قد لا تكون مشروعة ولا مناسبة فيما يتعلق بنا من أمور ، أما بالنسبة لما يتعلق بأصدقائنا فهي مناسبة ومشروعة جداً ، وفي كثير من الأحيان يحرم الرجال النبلاء أنفسهم من المنفعة ويؤثرون بها أصدقاءهم أو يسمحون لأصدقائهم أن يتمتعوا بهذه المنافع أكثر مما يتمتعون هم أنفسهم بها .

أما بالنسبة للرأي الثاني الذي يجعل الصداقة نوعاً من الأخذ والعطاء المتبادل في الأعمال والرغبات المخصصة بين الأصدقاء فإن هذا الرأي يتحدر بالصداقة إلى لون من ألوان الحساب ، ويوجب تعادل كفتي الميزان بحيث لا يرجح الشيء المبذول مقابل ولا ينقص عنه ، إن الصداقة الحققة أكثر غنى وتسامحاً من هذا ، فلا

الفصل الثامن عشر :

ابتداء من الفصل الثامن عشر ، وحتى الفصل العشرين يتحدث لايلىوس عن الصفات التى ينبغى توافرها فى الصديق . وأول هذه الصفات أن يكون الصديق مخلصاً إذ لا تستقر الصداقة بدون الإخلاص وثانى هذه الصفات سلامة الطوية ، فينبغى أن نراعى لدى اختيار صديق أن تكون شخصيته واضحة غير ملتوية ، وأن يكون صريحاً فى التعبير عن شعوره وأن يحس نحونا بمثل إحساسنا نحوه ، فإذا ما كانت شخصية الصديق ملتوية أو لم يكن يتأثر بنفس الظروف التى تتأثر بها ولا يشاركنا مشاعرنا فإنه لا يكون مخلصاً ولا ثابتاً على صداقته .

كما يجب ألا يفرح الصديق للأنهات التى توجه إلى صديقه ، أو أن يصدقها إذا وصم بها شخص آخر صديقه ، بل عليه أن يرفضها وينكرها ، وألا يخامره حتى مجرد الشك فى كذب هذه الاتهامات . كما ينبغى أن يكون هناك نوع من الحديث الرقيق العذب ، والسلوك المهذب النبيل بين الأصدقاء تلك المظاهر التى تمنح الصداقة دفئاً من نوع خاص ، أما الجدية فى كل الأحوال فلأنها تؤدى إلى نوع من الثقل على النفس ، فيجب أن تكون الصداقة منطلقة غير مقيدة وأكثر طلاقة وجاذبية من أى شيء لطيف آخر :

الفصل التاسع عشر :

فى هذا الفصل يتحدث عن الصداقة القديمة . وكيف أن الشخص يفضل الصديق القديم على أن ينشئ صداقة جديدة ، وكيف يجب على الصديق إذا ما ارتفع عن طريق الجاه أو الثروة أو العبقرية ألا يتعالى على أصدقائه القدامى ، بل يجب أن يشركهم فيما وصل إليه من رفعة وأن يحاول أن يعلى من شأنهم .

ينبغى أن نأسف لأن الجانب الأرجح كان من نصيب الصديق ولا ينبغى أن تتوقع أنك سوف تحصل على أكثر مما أعطيت .

أما رأى الثالث القائل بتقييم الشخص لصديقه بمقدار تقييمه لنفسه فهو أسوأ الآراء الثلاثة إذ كثيراً ما يكون أحد الصديقين خائر العزيمة ، ضعيف الطموح إلى تحسن وضعه فتل هذا الصديق لا ينبغى لصديقه أن يقيمه كما يقيم نفسه ، بل يجب عليه أن يبذل ما فى وسعه كى يقوى من روحه وعزمته وأن ينمى آماله وأفكاره ويقويهما :

الفصل السابع عشر :

فى الفصل السابع عشر يتحدث عن الحدود الحقيقية للصداقة ، فيرى أنه من الواجب تقديم العون للصديق إذا ما تعرضت حياته أو سمعته للخطر ، ولو أدى الأمر إلى أن يتنكب الإنسان الطريق سوى قليلاً ، ما دامت النتيجة فى النهاية غير مشينة .

ولما كانت الصداقة هى أهم ما يمتلك الإنسان ، لذلك ينبغى عليه أن يعنى بها أكثر مما يعنى بالأشياء الأخرى التى تدخل فى ملكيته ، هناك من يستطيع أن يخبرك عن عدد ممتلكاته من الماعز والأغنام ، ولكن ليس فى وسعه أن يخبرك عن عدد أصدقائه ، لأنه يهتم بالأولى ويهمل اختيار الأصدقاء ، وليس لديه من الدلائل والعلامات ما يساعده على معرفة الأصلح للصداقة .

ويجب علينا أن نختار أصدقاءنا من بين أولئك الأشخاص الذين يتصفون بقوة العزيمة وبعدم التردد والذبذبة ويتحلون بالخلق السوى ، أولئك الذين ينذر وجودهم وإنه يصعب على المرء فى الحقيقة أن يحكم على الصديق ما لم يجربه ، لذلك ينبغى أن نجرب الصداقة نفسها لنستعمل منها الحكم على الأصدقاء ، وإن الصديق لا يعرف إلا فى وقت الشدة .

الفصل العشرون :

وغير محتمل ، ففي هذه الحالة تفصم عرى الصداقة في الحال ، وكذلك إذا ما تبدلت طبائع الشخص وميوله — كما يحدث أحياناً — أو إذا ما حدث خلاف في وجهات النظر السياسية فإن ذلك يؤدي إلى فصم عرى الصداقة ، ويجب في هذه الحالة ألا يصل الأمر إلى حد العداوة البغيضة بين الصديقين ، إذ أن أبغض شيء هو أن تدخل في حرب ضد شخص كان يوماً ما صديقك ، بل يجب على الإنسان أن يحتفظ بحلمه وهدوئه وأن يتحكم في زمام أعصابه ولا يترك الزمام للغضب يشتت به ، وألا تتحول الصداقة إلى عداوة وبغضاء ، ويجب أن يتذكر الشخص المضار أنهما كانا يوماً ما صديقين ، وألا يعالج الشر بالشر ، إنه بذلك يجعل الشخص المعنى جديراً باللوم والتعريب .

وتفادياً لكل هذه العوامل المؤدية إلى فصم عرى الصداقة ينبغي أن لا تتسرع في اتخاذ الصديق ، وتأكد قبل كل شيء — أنه جدير بالصداقة .

الفصل الثاني والعشرون :

في هذا الفصل يعرض بعض الملاحظات العامة حول الصداقة ، فيرى أن بعض الناس يشدون أحياناً أصدقاء يتمتعون بمزايا لا تتوفر فيهم أنفسهم ، في حين أن الواجب أن يتحلى الشخص أولاً بالأخلاق الفاضلة النبيلة ثم بعد ذلك يبحث عن قرين تنعكس شخصيته هو في طباعه وأخلاقه . إن هذا يجعل أساس الصداقة متيناً ، كما يؤدي إلى أن يحترم كل منهما الآخر ، وإذا فقدت الصداقة الاحترام المتبادل بين الصديقين ، فإنها تفقد أعظم شيء يزينها .

وإن من الخطأ أن يعتقد الإنسان أن في الصداقة متسعاً للانفاس في جميع ألوان السلوك المشين ، فقد منحنا الطبيعة الصداقة لتكون في خدمة الفضيلة ، لا أن تكون من أعوان الرذيلة ، وإذا ما امتزجت الفضيلة بالصداقة فإنه يتكون بينهما نوع من الارتباط

في الفصل العشرين يواصل حديثه عن الصفات التي ينبغي توافرها في الصداقة ، فيرى أنه ينبغي على الأصدقاء الذين يتفوقون على أقرانهم أن يحرسوا دائماً على أن يشعروا أقرانهم بأنهم على قدم المساواة ، وعلى ذلك ينبغي لأولئك الأقران ألا يحزنهم تفوق أصدقائهم عليهم سواء في المواهب أو في الثروة أو في الجاه والمناصب ، إن أولئك الذين يكونون في مستوى أقل يشكون دائماً من أن أصدقائهم لا يهتمون بمصالحهم بالقدر الكافي ، أو يلومون أولئك الأصدقاء خصوصاً عندما يتحدثون عن عمل قاموا به من أجل أولئك الأصدقاء المتفوقين ، وليس مستحسناً من الصديق أن يمن على صديقه بما أسدى إليه من أبادٍ ، ومن واجب الصديق الذي أسدى إليه المعروف أن يتذكر ذلك من نفسه .

وينبغي للأصدقاء المتفوقين أن ينزلوا قليلاً عن مستواهم ليرفعوا من مستوى أصدقائهم الذين هم أقل منهم شأنًا ، والصداقات تتكون في مرحلة الرجولة وليست قبل ذلك .

وعلى الصديق أن يحذر الاستسلام لعواطفه إذا ما تعارضت هذه العواطف مع مصلحة صديقه وتسببت في تعطيلها ، كما إذا لم يحتمل الشخص فراق صديقه إذا ما رغب هذا الصديق في الرحيل لمصلحة تخصه ، إن إعاقته عن مثل هذا السفر دليل على الضعف ، يجب أن تقدر ما يطلبه منك الصديق وأن تقدر في الوقت نفسه ما تعطيه له .

الفصل الحادي والعشرون :

وفيه يتحدث عن العوامل المؤدية إلى فصم عرى الصداقة ، وأهم هذه العوامل أن تبدو من الشخص نقيصة يضار منها صديقه ، وفي هذه الحالة يقاطع الصديق صديقه بالتدريج ، إلا إذا كان الخطأ فادحاً

القوى يحق للإنسان كل ما يصبو إليه من الشرف والمجد والطمأنينة والسرور ، هذه الأشياء التي بدونها يغدو الإنسان تعساً .

لذلك ينبغي ألا تنساق إلى الصداقة قبل أن تختبر أخلاق الصديق وتحكم عليها وألا تؤجل ذلك إلى ما بعد الصداقة ، فكثيراً ما يكشف أولئك الذين يعتقدون أن لهم أصدقاء حقيقيين أنهم مغرورون عندما لم بهم كارثة تمتحن فيها صداقة أصدقائهم .

الفصل الثالث والعشرون :

في هذا الفصل يقيم الصداقة ، فيقول إن ما من أحد يشك في مزايا الصداقة ، باجتماع الآراء ، فقد لا يأبه بعض الناس بشأن المال ، أو يقتنعون بالقبل منه ، وقد لا يأبهون بشأن الجاه والمناصب التي تكون عادة مجالاً للتطاحن ، وقد لا يأبهون بغير ذلك من الأشياء الأخرى التي يمكن أن تكون مثاراً لإعجاب بعض الناس وطموحهم ، ما عدا الصداقة فإنها تشغل ذهن جميع الناس ، يفكر فيها السياسيون والعلماء والأدباء ورجال الأعمال في أوقات فراغهم ، وحتى أولئك الذين يكرسون كل وقتهم للتسلية ، إن جميع هؤلاء يعتقدون أن الحياة الحقة لا تساوى شيئاً بدون صداقة ، إن الصداقة تضم بشكل أو بآخر حياة كل شخص ، ولا تسمح لأي طريقة من طرائق الحياة أن تشذ عنها ، لا يمكن لأي شخص أن يعيش بدون صداقة .

إن الطبيعة البشرية لا تميل إلى الوحدة ولا تجد فيها كفايتها وسرورها .

الفصل الرابع والعشرون :

في هذا الفصل يرسم الحدود التي ينبغي أن تلتزمها المعاملة بين الأصدقاء . فيري أن الصداقة قد تتعرض أحياناً لمواقف تكون فيها مثاراً للشك ، أو مبعثاً للغضب ، وينبغي للرجل العاقل الحكيم أن يتجنب مثل

هذه المواقف ، أو يهون من شأنها أحياناً ، أو يتحملها ما استطاع ذلك ، إن من واجب الصديق على صديقه أن يخلص له النصيحة ، وأحياناً أن يتوجه إليه باللوم على بعض الأمور وهذا دليل عمق الصداقة والإخلاص ، وعلى الصديق الآخر أن يتقبل مثل هذه الأشياء بروح طيبة وألا يؤولها تأويلاً سيئاً .

إن التملق والتفاق قد يخلق الصداقة ، كما أن الصديق قد يخلق العداوة ، فالصديق الذي يثير غضب الصديق قد يعرض الصداقة للخطر ، ولكن التملق - مهما كان شأنه - أكثر سوءاً من هذا الصديق ، فإن مدح أخطاء الصديق وتبريرها قد يؤدي به إلى التماهي في هذه الأخطاء التي تقوده إلى الهلكة .

وعلى كل فينبغي للصديق أن يكون حذراً ، وأن يتجنب العنف والقسوة في نصيحته وأن يخفف لومه من الكلمات المؤذية القاسية ، وحتى لو تعلق صديقه فينبغي أن يكون حقيقياً في تعلقه بحيث يتفق هذا التعلق والأخلاق اللطيفة المهذبة وأن يتعد عن التعلق المروج للرذيلة .

إن الحياة مع صديق تختلف عن الحياة مع طاغية . وينبغي للصديق أن يصغي لصوت الحقيقة الصادر عن صديق مخلص :

ويجب على الصديق أن يبغض الرذيلة وينفر منها ، وأن يطرب للنصيحة ويهش لها .

الفصل الخامس والعشرون :

في هذا الفصل يتابع حديثه عن التملق ، فيرى أنه من الصفات الأساسية في الصداقة أن تبذل النصيحة وتتقبله دون من أو استعلاء ، فعلى الصديق أن يمنح صديقه نصيحة بروح كريمة دون عنف أو قسوة ، وأن يتقبل منه النصيحة برضا ودون استمزاز أو نفور :

وإنه لا شيء أسوأ في علاقات الصداقة من المداينة والكلام المتعمق المعسول والتملق الكاذب ، إن هذه

الأشياء تبعدنا عن الحقيقة والإخلاص في القول التي لا معنى للصدقة بدونها .

ويجب أن ننأى بهذه الرابطة المقدسة عن مثل هذه الصفات التي هي من خصال الرجل المخادع المذئذب ، وعلينا أن نميز الصديق المتملق المداهن من الصديق الحقيقي الخالص ، كتميزنا الشيء المطلق الزائف من الشيء الحقيقي الخالص .

الفصل السادس والعشرون :

في هذا الفصل أيضاً يواصل حديثه عن مساوئ المتملق ، فيرى أن مثل هذا المتملق الضار إنما يسعى إلى الشخص الذي يتقبله ويسر به ، فالشخص الذي يتنشى بكلام المتملقين إنما يتملق في الحقيقة نفسه ويخدعها ، وإن الشخص الذي يدعى الفضيلة والنبل يسره أن يتملق الناس ، وإن الصداقة تموت عندما يعزف الصديق عن الإصغاء إلى الحقيقة من فم صديقه ؛ وقد لا يجد الصديق أمامه مقرأ من أن يلجأ إلى طريق النفاق والمداينة ، والمتملق يبالغ دائماً في ذكر الأشياء التي ترضى غرور الآخر وتسعده .

وبالرغم من أن المتملق له أثره على أولئك المعجبين بأنفسهم إلا أنه ينبغي لأقوياء الشخصية أن يحذروا ذلك

المتملق ، خاصة ذلك المتملق الذكي الملفوف ، فإن المتملق المكشوف يمكن أن يتفصح بسهولة ولا يتخدع به إلا الحمقى والأغبياء ، ولكن ينبغي أن نحذر ذلك المتملق الخفي الحاذق .

الفصل السابع والعشرون :

في هذا الفصل يتعمق لابلوس حديثه ، فيلور آراءه السابقة عن الصداقة ويلخصها فيقول :

١- إن الفضيلة هي التي تخلق الصداقة ونهبها القوة وصفة الاستمرار .

٢- إنها ميل شخص لشخص آخر دون إجبار ، أو طمع في نفع ، ولو أن الصداقة قد تستبيح المنفعة ولكن دون سعي إليها أو انتظار لها .

٣- التساوى في العمر قد يساعد على الصداقة ، ولكن قد يصادق الإنسان من هم أصغر منه سناً .

٤- يجب أن نشد أصدقاء تبادل معهم المحبة ، وإلا فقدنا جميع مسرات الحياة .

٥- لا شيء - باستثناء الفضيلة - يمكن أن يعادل الصداقة .

٦- إن الصداقة أجمل نعمة منحها السماء للأرض .



الآنسة حول لأوجست سترندبرج

بمقام

الدكتور عزيز سليمان

أوسكار سترندبرج تاجراً ثم أصبح وكيلاً للسفن في السويد أما أمه فكانت من طبقة اجتماعية أقل شأنًا - فقد كانت ابنة خياط وأصبحت خادمة ثم عاملة في مقهى تقدم الشراب للرواد . وفي ١٨٤٣ اتخذها أوسكار عشيقه له أنجب منها ثلاثة صبيان قبل أن يتزوجها شرعياً ثم ارتفع العدد حتى بلغ اثني عشر ، مات خمسة أطفال منهم ثم ماتت هي في سن التاسعة والثلاثين بمرض السل . وإن عائلة هذا شأنها لا يمكن أن توفر الطمأنينة لأطفالها فالاختلاف الطبقي بين مستوى الأب ومستوى الأم الاجتماعي لا بد أن يترك أثره النفسي على الطفل فيصبح منقسماً في ولائه لإحدى الطبقتين الاجتماعيتين وكلما تقدمت سنه ازداد الانقسام النفسي ، فهو تارة مدافع عن طبقة أمه أي طبقة العمال وسرعان ما يرتد عنها إلى طبقة أبيه طبقة أصحاب رأس المال . ثم إن هذا الانقسام يتخذ فيها بعد صوراً أخرى غير صورته الأولى .

وذكرنا وضع سترندبرج في طفولته بوضع الطفل دافيد هربرت لورنس الذي أصبح كاتب إنجلترا الشهير ، فلقد كان دافيد منقسماً في حبه الأبوي تارة نحو أبيه وتارة أخرى نحو أمه حتى إذا ما كبر كره أباه

سترندبرج عملاق السويد وأشهر كتابها ورائد من رواد الفكر الأدبي وزعيم من زعماء مدارس المسرح الأوروبي في القرن التاسع عشر ، عاصر المشاهير ابنن الرويحي وزولا الفرنسي ونيثشه الألماني وشو ووايلد الأيرلنديين وقامت بينه وبين بعضهم كتابات ومراسلات أدبية وفنية مسرحية أصبحت فيما بعد أسساً ومناهج لأفكار هؤلاء العباقرة الذين أثروا الإنسانية بتراثهم . وسترنديرج مثل حي يضرب به ويشار إليه عندما تثار مشكلة الكتابة وتأثيرها بحياة الكاتب وبشخصيته . كما يأتي ذكره عند دراسة العلاقة الإيجابية بين العبقريه والجنون . فلقد كادت كتاباته أن تكون تعبيراً عن حياته ومخرجاً من مكبوتاته الوجدانية ومتنفساً لعقدة في اللاوعي ، وأسلوباً للهروب منها أو التغلب على آلامه في حياته سواء كان هو سببها أو كانت الظروف الاجتماعية ولمزاجه النفسي ولتكوينه السيكلوجي آثارها العميقة في هذه الآلام والمصائب .

سيرته

عائلته : ولد سترندبرج في يناير سنة ١٨٤٩ في أعقاب سنة ١٨٤٨ المشهورة بثورتها . وكان أبوه

وثعلب بأمه تعلقاً غريباً لأنها كانت ملبوسة أطفال بينما كان أبوه عاملاً فقط .

طفولته

غير أن الظروف لم تقف عند هذا الحد ، بل إن أزمة مالية حلت على أبيه فأعلن إفلاسه عند مولده أوجست ونجم على طفولة العبقري الصغير بؤس وكآبة وانتهى بالعائلة الفقر إلى الامتحان بعد أن كانت من ذوات المال والسلطان . وزاد الطين بلة أن عدد العائلة بلغ تسعاً ، هذا بالإضافة إلى خادمتين . وعندما تحسنت الأمور لم يتحسن حال الطفل أوجست لأن أباه كان دائماً يحرمه عطفه وحنانه لافتقاره إلى تفهمه على حقيقته وكثيراً ما ضربه عقاباً له على أخطائه لم يقرها الصغير ، بل كان يضربه حتى « يعترف » بأنه اقترف ما لم يتعرفه في حقيقة الأمر ، بل يقال إن أباه لم يحفل كثيراً باستقبال المسرح الملكي بروما له (أوجست) . وكان تعليقه على هذا الحدث الهام هو « هراء » ! وفي هذا ما يكفى للكشف عن مدى تجاهل الأب لابنه وفي نفس الوقت عمياً ينتهى به هذا التجاهل من رواسب وعقد نفسية تعيش في وجدان ولا وعى الطفل العبقري حتى إذا ما كبر تأثر عقله واختل .

وعندما بلغ أوجست سترندبرج السنة الثالثة عشرة من عمره ماتت أمه ولم يحاول أبوه أن يعوضه عطفاً عن حرمانه هو وأخوته عطف الأم ولكنه تزوج - بعد سنة واحدة - من مدبرة أمور البيت وكانت أصلاً حائكة ملابس بروتستانتية قال عنها سترندبرج لصديق له فيما بعد :

« دخلت علينا هذه الدمية البروتستانتية حائكة الملابس بروح قنسية ولكنها ركلت إلى خارج البيت روح الطفولة » .

وقد أثار هذا الزواج عواصف في نفس الفتى المرهف الحس - وما أشبهه ببودلير عندما تزوجت أمه بعد وفاة أبيه - ويقال إن أوجست (والاسم يعنى « العظيم ») الفتى قد شاهد مسرحية « هاملت » ورأى نفسه في شخصية بطلها الشاب معذباً متقسماً على ذاته لا يعرف للحياة تفسيراً كاملاً . فارتضى في أحضان الدين لعله يجد فيه السلوان والرحمة لما يقاسيه ولكنه سرعان ما ثار ضده وكان هذا الوضع - الاقبال على الشيء ثم الادبار عنه فالثورة عليه - نموذجاً مصغراً لحياته . فلم يستقر له المقام على حال من الأحوال . وقد لخص أوجست سترندبرج طفولته في هذه الكلمات :

« كان يخشى لكلمات إخوته وشدة أخواته شعر رأسه وتخفيف جدته و « غيرزانه » أمه وعصا أبيه » .

في معترك الحياة

وجد الشاب العبقري فرصة للهروب من هذا العذاب فاشتغل « معاوناً في تثقيف وتعليم » (tutor) أبناء عائلة نبيلة المقام وعندما بلغ الثامنة عشرة التحق بجامعة أوبسالا ثم تركها واشتغل مدرساً في مدرسة كرهها فتركها وعمل معاوناً في تعليم وتثقيف أبناء طبيب يهودى فاستهوته دراسة الطب ولكنه في ١٨٦٩ حاول الاشتغال بالتمثيل وعندما فشل في ذلك اتجه نحو التأليف المسرحى وحالفه الحظ هذه المرة فكتب مسرحيته « محروم من حماية القانون » (١٨٧٠ - ١٨٧١) - وفي عنوانها نبوءة لمستقبل حياته - فجاءت على هوى الملك كارل الخامس عشر الذى سمح له باستقباله في السنة التالية ومنحه راتباً يعيش عليه . والواقع أن أوجست سترندبرج كان قد عاد إلى جامعة أوبسالا في سنة ١٨٧٠ مرة أخرى حتى يحصل على الدرجة الجامعية الأولى ولكن عندما توقف الراتب الشهري الذى كان الملك قد سمح به له - لسبب ما - انقطع سترندبرج عن الجامعة للمرة الثانية دون أن يحصل على

درجته العلمية وبدأ من هذه اللحظة يعاني اضطراباً في جهازه العصبي دفعه إلى التفكير في الذهاب إلى مستشفى الأمراض العقلية ، ولكنه اشتغل بالصحافة وانتهى من كتابة مسرحيته التاريخية الأولى « السيد أولاف » في سنة ١٨٧٢ وكان من الممكن أن يستمر في كتابة المسرحيات ولكنه انقطع عنها فترة وترك الصحافة وعمل كاتب تلغراف في سنة ١٨٧٣ وبعد مدة ترك هذا العمل واشتغل مساعداً لأمين مكتبة بمكتبة استوكهلم الملكية وانتظم في العمل من سنة ١٨٧٤ حتى سنة ١٨٧٩ ثم حتى سنة ١٨٨٢ مصنفًا للمخطوطات الصينية بالمكتبة مما يدل على سعة وتشعب اهتمامه ، بقدر ما يكشف عن قلقه وعدم وضوح الطريق للتعبير عن عبقريته .

سترنديرج والمرأة

وفي سنة ١٨٧٥ قابل سترنديرج البارون فرانجل وزوجته البارونة سيري فون أسن (التي ولدت في سنة ١٨٥٠ وماتت في ١٩١٢) والتي كانت أخطر النساء في حياة أوجست سترنديرج ، وبالرغم من وقوعه في غرامها إلا أن علاقته بها وبزوجها اتخذت طابعاً يكشف عن روااسب الطفولة فيه فوقف منهما موقف الابن من أبيه بدلاً من موقف عاشق الزوجة ولقد قوى هذا الشعور ونماه كون عائلة البارون جارة له أثناء طفولته — فكانا يسكنان المنزل المجاور للمنزل الذي ماتت فيه أم سترنديرج والذي دخلت فيه زوجة الأب لتحل محل أمه . ومن المحتمل أن تتراحم في وجدان الطفل وفي لاوعيه الذكريات وتحدث عملية احلال وابدال محل فيه صورة البارونة محل صورة الأم الراحلة وشجع هذه العملية جمود وقسوة زوجة الأب ولقد كتب سترنديرج فيما بعد للبارون :

« لقد أحببتكما كلاكما ولم يكن بوسعي يوماً أن أفرق بينكما في أفكارى وكثيراً ما رأيتكما في أحلامي . »

ومن الطبيعي أن حرمانه من العطف الأبوي في طفولته قد دفعه إلى عملية الاستبدال هذه ولم يكن من الطبيعي أن تستمر هذه العلاقة الشاذة دون محاولة لانهاؤها . فقرر سترنديرج أن يهاجر من السويد وأن يرحل إلى باريس هروباً من البارونة سيري فون أسن وفلا ركب المركب^(١) ولكنه سرعان ما حن إليها وإلى أستوكهلم وألح على قبطان السفينة أن يعود به إلى الشاطئ وإلا فقد جن جنونه . وما زال يلح عليه حتى عادت السفينة به إلى الشاطئ حوالي خمسين ميلاً جنوباً أستوكهلم وهناك في الغابات الموحشة أمضى الهارب الوحش عامين لا يعرف ما يريد : « كنت كوعل برى أسير على نبات عش الغراب وغيره من النباتات الغضة في خيلاء وكنت أقطع الفروع الصغيرة أو أرى بنفسى نحو الأشجار . ماذا كنت أريد ؟ أنا نفسى لم أعرف » وبعد ذلك ألقى بنفسه في بحر البلطيق وكان أكتوبر قارس البرد وكان سترنديرج يرى من ذلك إلى أن يصاب بالتهاب في الرئة كلربعة لأن يحضر إليه البارون والبارونة ... طباء ! وفلا وصلت البارونة مع زوجها إلى سريريه في الفندق الذي نزل به مريضاً . وعاداً به إلى أستوكهلم .

البارونة سيري وأثرها في مسرحياته

وهناك لعب القدر دوره في حياة سترنديرج ، تركت البارونة زوجها في سبيل سترنديرج واشتغلت بمثله . ويبدو أن الموقف بعث في سترنديرج مشاعر الكبرياء التي يستشمرها الرجل الذي تفضله المرأة على زوجها وخصوصاً لأن العنصر الطبقي كانت له أهميته في الموضوع . كان واعياً أن ابن الخادمة قد قنص

(١) لم يركب القطار لأنه كان يعتقد أن القطار — في اضطراب حركته — يفصم عرى النخاع الشوكي . وكانت هذه إحدى نظرياته العلمية !

بارونة^(١) قال سترندبرج معلقاً على رحيل البارونة إليه : « ابن الشعب فاز بالجلد الأبيض » ، العamy فاز بالأرستقراطية ، وراعى الخنزير قد عشق الأميرة ولكنه دفع الثمن غالياً » .

تزوج العاشقان ومارست سيرى التمثيل بنجاح محدود وسرعان ما تفكر جو الزوجين . لم يرض سترندبرج أن يرى زوجته مع الممثلين ، تحيا حياتهم وتشاركهم في مزاحهم أثناء إعداد المسرحية مثلاً . غار سترندبرج على البارونة سيرى وبدأت مشاعر الحقد والغيرة طريقها إلى قلبه . ومع ذلك فإن هذه الفترة من حياة سترندبرج تسجل نجاحاً مرموقاً في حياته كفنان فصادفت قصته « الغرفة الحمراء » (١٨٧٩) نجاحاً طيباً خصوصاً لسخريتها من الحياة في استوكهلم . وبعد الانتهاء من هذه القصة بدأ على التو كتابة مسرحية « سر النقابة » وانتهى منها في العام التالي (١٨٨٠) وبدأ في كتابة مسرحية « رحلة پر السعيد الخط » في العام ١٨٨١ ولكنه أتمها مع أتمام مسرحية أخرى هي « زوجة السيد بنجت » في نفس العام (١٨٨٢) . ولقد كان كافياً أن تؤكد له هذه المسرحيات والقصة اسماً في ميدان الكتابة والتأليف وتمهد له سبل اليش والاستقرار في عاصمة بلاده خصوصاً وأنه أصبح أباً لطفلين . ولكن الواقع كان على خلاف المألوف .

لقد سببت أمانة سترندبرج وصدقه عداوة الناس له مما اضطره إلى أن يرحل عن استوكهلم في عام ١٨٨٣ ويذهب وعائلته إلى فرنسا ثم سويسرا وألمانيا والدانمارك طوال ست سنوات قضاهاسترندبرج فقيراً مجهداً . وفي العام التالي لرحيله صودرت المجموعة الأولى (من القصة القصيرة) بعنوان « متزوج » واتهم المؤلف بالزندقة التي كان يعاقب عليها القانون في السويد في

ذلك الوقت بالسجن لمدة سنتين . ومن حسن حظ سترندبرج في هذه الآونة أنه كان خارج السويد : ولكن الزوجة لم تنته لأن باعها بعيد عنها مما دفع أحد أصدقائه^(١) أن ينصحه بالعودة إلى استوكهلم للدفاع عن قضيته بدلاً من أن يتحمل الناشر المسئولية عنه . ونحت ضغط الرأي العام سافر سترندبرج إلى استوكهلم ودافع عن القضية حتى كسبها واعتبر . في هذه اللحظة رجل الساعة . ولكن جهازه العصبي تأثر من شدة ما لاقاه من تعنت وحرمان وقلق وضيق مادي ومعنوي . فازدادت الأزمة العصبية التي لازمتها منذ سنة ١٨٧٢ وزاد الأمر تعقيداً غيرته المحمومة على زوجته التي آتتها بخيانتة جنسياً مع الرجال ومع النساء على السواء ، وكانت سيرى قد صادقت امرأة يهودية مستهتره ، ودفعه الهوس إلى أن يظن أنه ليس والد طفليته على الإطلاق .

والعجيب أن سترندبرج من القليلين الذين يدفعهم الهوس إلى الإبداع الفني مما يدفع البعض إلى الربط بين العبقرية والجنون . فلقد أفرغ سم غيرته وحقدته على زوجته أدباً وفتاً في مسرحيته الخالدة « الأب » وفي السنة التالية (١٨٨٨) ظهرت إلى العالم « الأنسة چولى » ثمرة هذا الانهيار العصبي والعائلي كذلك . وفي سنة ١٨٩٢ تم الطلاق بين العاشقين : ابن الخادمة الذي أصبح كاتباً عبقرياً والبارونة التي أصبحت ممثلة من الدرجة الثانية :

فريدا أوول

وسرعان ما رحل سترندبرج مرة أخرى عن استوكهلم والسويد بأسرها وذهب إلى ألمانيا لعله يروح عن نفسه الملعنة . وفي أوائل سنة ١٨٩٣ قابل الصحفية

(١) بيورسن ، الكاتب النرويجي ، وكان نفسه قد واجه مثل هذا الموقف عند ما أتهم بأنه غاب « في الذات الملكية » فذهب بيورسن مدافعاً عن قضيته بدلاً من الجريدة التي نشرت خطابه .

(١) تماماً كما قصص عامل المزرعة الذي تشارلى في قصة « عشيق ليدي تشارلى » للكاتب الإنجليزي المعاصر د . د . لورنس .

شكبير وأعجب بها وبتمثيلها . وبعد ذلك كتب لها « دوراً » في مسرحية « عيد الفصح » وانتهى الاعجاب والتقدير بالزواج في سنة ١٩٠١ .

هاريت بس وبرتا فوكنز

ولكن زواجه الثالث لم يكن أحسن من سابقه ، بل كان كله إذلالاً وحرماناً فقد شكوا من هذه المثلة الشابة (كان عمرها اثنين وعشرين عاماً) وما فرضته عليه من ذوقها وسلوكها . ولكنه كان أحمق في غيرته عليها ومتطرفاً في حبه للتملك وأرغم هاريت ألا تقرأ « دفاع مجنون » كما أرغم فريدا من قبل . وقد انتهى هذا الزواج بالطلاق في سنة ١٩٠٤ بعد أن أنجب طفلة وأنتج « مسرحية حلم » كان يكتبها وهو في حالة « هلوسة » . وعندما تزوجت هاريت بممثل (في سنة ١٩٠٨) عصره الأسى وعاش في وحدة ولكنه عندما كان في الستين من عمره عرض على ممثلة شابة اسمها برتا فوكنز - وكان عمرها عشرين عاماً - أن تزوجه ولكنها رفضت بعد أن وافقت للمرة الثانية عندما حذرها سترندبرج قائلاً « فكرى جيداً فيجب أن تكونى مستعدة تماماً فستكون حياتك كأنتك في دير للراهبات : سوف تقابلين قليلاً من الناس - بعض أصدقائى فقط ، من كبار السن » . وأمضى سترندبرج آخر أيامه وحيداً « مريضاً لا يقابل أحد » حتى مات بالسرطان في مايو سنة ١٩١٢ .

جنون سترندبرج

ولا شك أن حياة كهذه لا بد وأن تعترىها الأمراض النفسية والعقلية وقد ذكر مؤرخو سترندبرج^(١) الكثير من هذه الأمراض نذكر منها : مرض انفصام الشخصية (Schizophrenia) وعقيدة النقص ومرض الكآبة

(١) انظر ص ٧٧ في كتاب

W.A. Berendsohn, « Strindbergproblem ».

النفساوية الشابة فريدا أول التي كانت تصغره بحوالى أربعة وعشرين عاماً إذ كان عمره حينذاك أربعاً وأربعين سنة وكانت هى في العشرين من عمرها ولقد كتبت فريدا أول كتاباً عن زواجها أسمته « زواج من عبقرى » ضمته الذكريات العطرة مع زوجها العظيم . وفي هذا العام نشر سترندبرج قصة بالفرنسية « اعترافات مجنون » كان قد كتبها فيما بين سنتي ١٨٨٧ و ١٨٨٨ . وفيها يسجل آلامه وما قاساه في زواجه الأول (من البارونة سبرى فون رانجل) ويذكر مؤرخو سترندبرج أنه كان قد منع زوجته الشابة (الثانية) أن تقرأ القصة ولكنها بالرغم من القسم الذى أدته قد حثت فيه وقرأت القصة مما جعل سترندبرج يقبل على نشرها ، بعد أن غضب من زوجته وثار عليها . وانتهت فترة الإقامة في ألمانيا بمحاولة الزوجين الرحيل إلى النمسا ليعيشا مع جد وجدة فريدا أول ولكن سترندبرج تشاجر معهما وترك زوجته والمولودة ورحل من النمسا راجياً الإقامة في باريس وهناك فيما بين سنتي ١٨٩٤ و ١٨٩٦ تدهورت صحته العقلية كما جاء في كتابه عن حياته والذي سماه بحق « الجحيم » (Inferno) وفي سنة ١٨٩٦ بعد تجوال وهروب من آلامه وحظه النكد عاد إلى وطنه مرة أخرى وبعد سنة تم طلاقه للمرة الثانية . وبعد سنتين بدأ كتابة ثلاثيته « الطريق إلى دمشق » التى تكشف عن عبقرية درامية نادرة وليس فقط كما يظن النقاد - التعبير الفنى لنفس قصة وقلب كبير مهبض الجناح وعقل أكبر من أن يحده العالم وتقاليده فثار مجنوناً عليها . وأهمية « الطريق إلى دمشق » تجتاز حدودها إذ أنها بدأت مرحلة درامية بلغ إنتاج سترندبرج في أثنائها فيما بين ١٨٩٨ و ١٩٠٣ تسع عشرة مسرحية . كانت مسرحياته تجد طريقها للمسرح وكان يبحث لها عن الممثلين والممثلات وقد أسند « دور » شخصية « السيدة » في مسرحيته الثلاثية « الطريق إلى دمشق » إلى هاريت بس التى رآها مرة تمثل في إحدى مسرحيات

كان سترندبرج ذاتياً كل الذاتية - وإن كان يبدو مستقلاً - في محاولة الوصول إلى حقيقة الكون وإلى ماهية الخالق سبحانه وتعالى .

أعماله

ولقد أسهم سترندبرج في المدارس الفنية المختلفة فكتب بأسلوب المدرسة الطبيعية مسرحيات طبيعية مثل «الأب» ، «الآنسة جولي» ، «الدائنون أو رقصة الموت» . كما استقى من التاريخ مادة درامية فكتب مسرحيات تاريخية مثل «جوستاف فاسا» ، «جوستاف أولف» و «كرستينا أوجستاف الثالث» ويهتم بهذه المسرحيات التاريخية دارسو سترندبرج المتخصصون أو السويديون وأهل سكاندينافا . كما كتب سترندبرج مسرحيات ذات أفكار خيالية (Plays of Fantasy) مثل مسرحية «الحلم» و «سوناتا الشبح» و «الطريق إلى دمشق» وفي هذه يرصد الكاتب عن المذهب الطبيعي الذي يسجل فيه الحياة كما يتصورها نتيجة طبيعية لحصلة القوى المؤثرة في الكائن الحي والإنسان - موضوع مسرحياته - ويعود إلى عالمه الخاص يستمد منه المادة الفكرية فيرسلها كأنه يراها حلماً أو رؤياً بعيدة بين الحلم والحقيقة . كما كتب «مسرحيات الغرفة» متأثراً بموسيقى الغرفة^(١) (Chamber music) ولأنه أراد أن يكتب مسرحيات لمسرح «الجهل المشترك» (Intimate Theatre) المناقض في تكنيكته للأسس الفنية التي يعتمد عليها «المسرح التجاري» الذي يعتمد على النجم أو الممثل الأول وقد اشترك سترندبرج مع

(١) في القرن التاسع عشر أصبحت لموسيقى الغرفة حفلات وعروض خاصة بها ما دعا بعض الموسيقيين إلى التخصص في دراسة الجهد المشترك لجميع أعضاء الفرقة خصوصاً بعد أن كبر حجم البيانو ما كان عليه أيام موتزارت إلى الحجم الذي استخدمه شومان في كتابة الخامية الوترية لجمهور الكونسرت في قاعة صغيرة وليست لغرفة كما كان الحال في القرن السابع عشر والقرن التاسع عشر . انظر قاموس جروف للموسيقى الجزء الأول - لندن ١٩٢٨ ص ٥٩٩ .

والقنوط ومرض الطفلية (infantilism) مرض الشذوذ الجنسي المكبوت (suppressed homosexuality) ومرض السادية (sadism) ونقيضها (masochism) ومرض جنون الاضطهاد (persecution-mania) ومرض الأجورافوبيا أو الخوف من الأماكن الملتصقة كالمليادين أو الساحات (agoraphobia) ومرض الخوف من البرق .

أسلوبه ومعتقداته

وأسلوب سترندبرج وأفكاره مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحياته وما مر به من آلام وما صادف من طفولة تعسة تركت في نفسه أثراً لم تتمكن الأيام إلا من تعميق جذورها حتى اختلطت عليه الأمور . فأصبح الخيال عنده حقيقة «هو» وأصبح «هو» المنبع الذي لا ينهي لأفكاره ، فأغرق في ذاتيته وقلسها فأصبحت كتبه سيرة حياته مقنعة كما أصبحت سيرة حياته المنخل الرئيسي لفهم كتبه وأفكاره . ولقد ذكرنا تاريخ حياته وعرفنا كيف ارتبطت مؤلفاته بأحداثها . أما أفكاره ومعتقداته فقد تنوعت وتباينت وتناقضت حتى يستحيل على القارئ أن يتفهمها دون إلمامه بسيرته وتعايشه وجنونه . بدأ سترندبرج حياته مغالياً في الإيمان ومظهراً للناس عواطفه ومشاعره الدينية ؛ وبعد ذلك رفض الإلهام السماوي وقبل مذهباً يسمى (Deism) ومؤداه الاعتقاد في وجود إله حاكم الكون لا عن طريق الوحي السماوي ولكن عن طريق الأسس العقلانية . وسرعان ما دفعه هذا التفكير إلى اعتقاد آخر أساسه نكران وجود الله (atheism) ولكنه عاد ثانية إلى الدين وأصبح في منتصف الطريق إلى الكاثوليكية الرومانية ثم ترك الطريق كلية واتجه إلى نوع من الصوفية في بحثه عن الله (theosophy) ودفعه هذا الاتجاه إلى البوذية ومنها إلى أنواع أخرى ثم انتهى من مطافه بالعودة إلى المسيحية^(١)

(١) انظر كتابه A Blue Book, I, 1907.

الممثل أوجست فلاك في إعداد هذا المسرح مادياً وفنياً فكتب له أربع عشرة مسرحية وصف أسلوبها لأحد أصدقائه :

« شكلها مألوف ، فكرتها بسيطة ، وشخصياتها قليلة ، وخيالية بلا قيد يحده الخيال ، ولكنها تعتمد على الملاحظة والخبرات والدراسة الواعية بسيطة ولكن ليس في بساطتها ما يغفل بعينها . ليس هناك جهاز ضخم لتنفيذها وليس بها أدوار ثانوية تافهة ، ليس بها أى نوع من « المسائل الميكانيكية القديمة »^(١) . أو المسرحية ذات الفصول الخمسة المركبة تركيباً آلياً حسب القواعد والتي تمتد إلى بعد منتصف الليل . فان مسرحية « الآتية جولى » قد بلغت مآستها وأثبتت أنها النوع المناسب للرجل العصري الذي يحاسب على وقته ويخاف عليه »^(٢)

وتبدو هذه الرسالة لأول وهلة أنها تتحدث عن الأسلوب الفني للمسرح الطبيعي وسناقشه قبل حديثنا عن مسرحية « الآتية جولى » ولكن الكاتب الأمريكى ايفرت سبرنشورن^(٣) يقول عن « جو عاصف » وهى المسرحية الأولى من مسرحيات الفرقة « أنها تبعث فينا جو أواخر الصيف وهذا يرمز إلى نهاية أيام سترندبرج ويحاول سترندبرج أن يمسح بواسطتها مرارة ذكرى زواجه من هاريت بوس التى تركته - كما ذكرنا - بعد ثلاث سنوات لتتزوج من شاب يماثلها سناً . ولكن هذا طبعاً لا يمنع أن تكون مسرحية « الفرقة » فى تكتيكيتها أو فى أسلوبها الفني قريبة جداً من المسرحية الطبيعية خصوصاً وأن ايفرت سبرنشورن نفسه يذكر فى الصفحة التالية من الكتاب نفسه « أن

(١) يقصد آتية « المسرحية الجيدة البناء » .

(٢) من خطاب لسترندبرج لصديقه أدولف بول فى ١٩٠٧ .

يناير ١٩٠٧ .

(٣) انظر كتاب

A. Strindberg — Chamber Plays, New York, p. viii.

سترندبرج عندما بدأ كتابه « جو عاصف » فى يناير ١٩٠٧ كان يعتبر « الآتية جولى » نموذجاً لمسرحية الفرقة .

سترندبرج والمدرسة الطبيعية

والواقع أن سترندبرج ساهم فى المدرسة الطبيعية متأثراً بإميل زولا^(١) الذى قاد الحركة الطبيعية^(٢) فى المسرح فى فرنسا معلناً ثورته على الفن والمسرح الرومانسى فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر عندما بلغت العلوم البيولوجية مكانها بفضل نظرية دارون فى أصل الكائنات وتطورها وكذلك بفضل كلود برنار الذى وضع أسس الطب التجريبي والذى حورها إميل زولا واستخدمها أساساً للحركة الطبيعية بقوله إن بناء الشخصية فى المسرح لا يجب أن يتعدى الاهتمام الاجتماعية التى تنسلخ منها الشخصية وكذلك الاهتمام بعامل الوراثة ذلك لأن الشخصية تراث الصفات السيكلولوجية تماماً كما تراث الصفات الجسدية وقد أدت هذه النظرة إلى تغير المفاهيم الدرامية فاختلف بذلك المفهوم المأسوى عما كان عليه فى المسرح الأغريقى وعما أصبح عليه فى المسرح الإليزابيثى . إذ كان الصراع الدرامى عند الإغريق يمثل صراع الإنسان ضد قوى الطبيعة التى لم يكن يفهم مرها أو يتمكن من الوصول إلى تفسير كامل شامل لكنها فرأى فيها إرادة الآلهة ولكنه فشل فى فهم دستورها إذ رآها تنزل النعمة على الخبيرين والأشرار على السواء فأسند بذلك الإنسان الأغريقى المأساة إلى مزاج الآلهة . ولكن هذه النظرة تطورت فى العصر الإليزابيثى فلم يعد مفهوم الصراع الدرامى بين الإنسان والآلهة ولكنه أصبح بين

(١) انظر كتاب Le Naturalisme au Théâtre

(٢) انظر مقال عزيز مليحان عن الحركة « الواقعية فى

المسرح » فى مجلة المسرح عدد شهر أغسطس ١٩٦٤ ومقاله عن الحركة

الطبيعية فى المسرح فى مجلة المسرح عدد شهر مارس ١٩٦٤ .

الآنسة جولى -- وهى ابنة الكونت -- وجان خادم أبيها (١) والفكرة بسيطة وتنحصر فى عملية استمالة تقوم بها الآنسة جولى للخادم . وقد قال سترندبرج إنه سمع قصة كهذه تستميل فيها ابنة عائلة راقية من عائلات استوكهلم بخادماً ثم تنتهى رومانسياً بأن ترك الفتاة طبقها الاجتماعى الراقى وتصبح عاملة فى « بار » . ولكن سترندبرج فى أمانته للنظرة الطبيعية فى المسرح تتبع الخطوات التى تسلكها طبيعياً مثل ابنة الكونت فوجد من التزييف الدرامى أن تنتهى هذه النبيلة إلى خادمة لأن ارتباط ابنة الكونت بطبقها أقوى من أن تهبط إلى مستوى خادمها وأن الحل الحتمى هو أن تنتحر وهذا ما فعلته الآنسة جولى .

ولعل اهتمام سترندبرج بالجو المحيط بشخصياته يتمثل فى اختيار زمن المسرحية . ففى « الآنسة جولى » ينتصف الصيف فى إحدى قرى السويد ويحتفل القرويون فى المساء احتفالاً بانتصاف الصيف ويشربون ويأكلون ويغنون ويرقصون فى نشوة بالصيف وبالزهر وبالحياة -- ففى الشتاء تموت الحياة فى الأرض فلا شمس ولا زرع . الكونت غير موجود فى المنزل الريفى : ابنته جولى وحيدة فى القصر الذى يقف فى حديقته تماثيل لكيبويد إله الحب . ويبدو من بدء المسرحية اهتمام سترندبرج برسم الشخصيات نفسياً ومزاجياً وبحساب تحركاتها كنتيجة لدوافعها الغريزية الطبيعية . فأول عبارة نسمعها فى المسرحية يقولها جان التابع (أو الخادم) يصف فيها جولى هذه الليلة بالذات قائلاً : « الآنسة جولى مجنونة هذه الليلة . . مجنونة تماماً ! »

الإنسان ونفسه ولعل المثل الأوضح هو انقسام هاملت على ذاته وتردده فى الاختيار بين الموت والحياة أو بين الثأر لأبيه أو الأخذ بالفلسفة ونجد فى الصراع بين عطيل ونفسه مثالا آخر لمفهوم المأساة عند شكسبير وعند كتاب الدراما فى القرن السابع عشر . أما المفهوم الحديث للمأساة فيرجع فى حقيقة الأمر إلى إميل زولا الذى رأى أن قدر الإنسان ليس فى السماء ولكن فى « دمه » أى فى الصفات النفسية والمزاجية والجسمانية والفسولوجية أى كما قال زولا فى تركيه « الفسيوسيكولوجى » وهذا حصيلة عوامل الوراثة والبيئة . وهذا المفهوم يختلف طبعاً عن مفهوم المدرسة الرومانسية التى رأت أن الصراع الدرامى قائم بين الإنسان والمجتمع . فالإنسان فى المفهوم الرومانسى يولد طفلاً بريئاً ، نظيفاً بلا جريرة أو شرور ولكن المجتمع الشرير أو قل منبع الشرور ومنتج الرذيلة هو الذى يلطخ هذه البراءة بلون الخطيئة . لكن الإنسان فى المفهوم الطبيعى يولد وفى أنسجته الفسيوسيكولوجية أثار الأجداد وآلامهم فهو يرث مأساتهم وهو فى بطن أمه -- يرث الأمزجة والتكيف الوجدانى والاتجاهات والميول العاطفية التى -- مع آثار البيئة -- تحركه وتدفعه دفعا لا هوادة فيه إلى مصيره المحتوم -- وهنا عنصر المأساة ومفهومها . ولقد سجل سترندبرج مفهومه عن المدرسة الطبيعية وأسسا الفنية فيما سماه النقاد « مانفستو المدرسة الطبيعية » وهو المقدمة التى كتبها لمسرحيته « الآنسة جولى » .

الآنسة جولى

فى مسرحية الآنسة جولى يسجل سترندبرج صراعاً مريراً بين الذكر والأنثى لا من حيث هما كذلك فقط بل أيضاً من حيث هما ممثلان لطبقتين اجتماعيتين مختلفتين ولعل القارئ يجد للوهلة الأولى السبب فى بعض الاسباب فى كتابة سيرته . فبطلا هذه المسرحية هما

(١) الارتباط القائم بين طرفى العلاقة فى المسرحية له صدى أساسى فى حياة سترندبرج . فالخادم هنا هو سترندبرج ابن الخادمة والآنسة جولى هنا هى انعكاس لصورة البارونة سبرى فون اسن زوجة البارون وانجل التى تركت زوجها وتزوجت سترندبرج . وهنا نجد سترندبرج يعبر عن المكبوتات النفسية ويستخدمها فنياً . والواقع أن سبرى لم تنتحر ولكن سترندبرج يحب أن يرى طلاقها من انتحاراً لها .

بلحهم ودمهم ويرجعهم إلى أصولهم ويكشف عن
بيئاتهم فإذا بالمرحبة « شريحة حية دامية من الحياة »
Slice of life .

وتعود الآنسة جولى إلى القصر بعد أن تركها التابع
جان فتجده فى المطبخ يتحدث مع الطاهية (٣٥ سنة)
ثم تمتدح رقصه ومظهره خصوصاً بعد أن خلع معطف
التابع وارتدى معطفاً أنيقاً وتقول بالفرنسية عبارة
« إنك ظريف يا سيد جان » فيرد عليها بالفرنسية كذلك
« إنك تريد المداعبة يا سيدتى » ولما لم تفهم الطاهية
هذا الحوار تنام وهى جالسة فى مقعدها - ويلبور
الحوار على الوجه التالى :

جولى : يمكنها (تقصد الطاهية كرسيتين) أن تصبح
زوجة لطيفة لك وربما مارست الشخير فى
نومها أيضاً .

جان : (وعمره ثلاثون سنة) لا إنها لا تفعل هذا
ولكنها تتكلم أثناء نومها !

جولى : (وعمرها خمس وعشرون سنة) وكيف
تعرف أنت أنها تتكلم فى نومها ؟

جان : قد سمعتها !

...

وبعد برهة صمت تجلس الآنسة جولى - ابنة
الكونت - تابع أبيها بجوارها وتقدم له شراب البيرة
ونسقيه ولكنه يردد ربما لأنه يفضل نبيذ سيده ! ولكنها
تجعله يشرب فى نخب صحتها وترغمه أن يقبل يدها
أولاً ثم يقبل حذاءها ! وهنا يخامر الشك التابع ولكنه
يستجيب لنداء غامض مبهم وتأتى الطاهية كرسيتين
ببعض الأصوات التلقائية فى نومها وسرعان ما تقوم
من كرسيتها وتمشى - وهى ما زالت نائمة - إلى سريرها
خارج المطبخ . ويحاول التابع أن يبه الآنسة جولى إلى
ما قد يقوله الخدم أو القرويون عن هذا الموقف ولكنها

وبعد برهة نخبرنا أنها تقود الراقصين والراقصات وذلك
برقصها « الفالز » مع حارس مزرعة الصيد (وتذكرنا
هذه العلاقة بعلاقة زوجة اللورد تشاترلى وعشيقها
حارس مزرعة الصيد) ونخبرنا جان أن جولى تركز
عينها عليه وأنها سرعان ما انطلقت من حلبة الرقص فى
« الجرن » ودعته للرقص معها ، ثم يصفها بعد ذلك وهى
ترقص معه بأنها كانت مجنونة . وترد الطاهية كرسيتين
على جان (وهذه كانت تمنى أن تزوجه) قائلة إن
الآنسة جولى مجنونة دائماً ولكن حدة الجنون زادت
منذ أسبوعين - عندما انفصمت الخطوبة - ونعلم فيما
بعد أن الخطيب كان « شاباً رقيقاً رغم غناه » كما يقول
جان تابع الكونت . ويفصح سترندبرج عن السمات
السيكولوجية وعن عوامل الوراثة - وهى الأساس
الذى تعتمد عليه المدرسة الطبيعية فى الدراما فيقول
على لسان التابع :

جان : « الآنسة جولى عالية القدر وعظيمة فى بعض
النواحى كما هى على العكس فى بعض النواحى
الأخرى تماماً كماها ... »

ثم يصف الأم الكونتيسة ويجد العلاقة بين الأم
وابنتها - تماماً كما كان يفعل جيهارت هوبمان^(١) فى
ألمانيا أو زولا فى فرنسا أو أبسن فى النرويج ، وينتهى
إلى أن السلوك الإنسانى لا دخل للمرء فيه إذ أنه موروث
تماماً كلون العين أو لون البشرة وبناء على ذلك - وهذا
هو المهم - ليس هناك ما يعبر الأحكام الأخلاقية على
السلوك . فإذا كانت الآنسة جولى مجنونة لأن أمها
كانت مجنونة كذلك فليس من العدل فى شيء أن يأتى
حكمتنا قاسياً على سلوكها وأخلاقها . إن سترندبرج
لا يحكم - كما كان يفعل الرومانسيون - على شخصياته
أحكاماً أخلاقية وإنما كل ما يفعله هو أن يقدمهم لنا

(١) انظر مقال عن المسرح الطبيعي عند جيهارت هوبمان فى

مجلة المسرح عدد شهر فبراير سنة ١٩٦٥ .

بعد نقاش نشيط تلقائي تقنعه أنه إن كان جان يظنها غريبة الأطوار فإن الحياة نفسها غريبة الأطوار كذلك ثم تحكى له حلماً تراه من آن لآخر :

جولى : « ... وأنا أتذكره الآن . لقد صعدت قمة عامود وما أنا أجلس في الذروة ولا أعرف سبيلاً للنزول . وكما هبطت بنظري أصابني الدوار ومع ذلك فيجب أن أنزل بالرغم من أنني تعوزني الشجاعة لأن أرمي بنفسى إلى الأرض . لا يمكننى أن أبقي على وضعى . أشتاق إلى الهبوط ولكنى لا أهبط . ومع ذلك فلن يبدأ بالى قبل أن أنزل ، لا راحة لى حتى أهبط وأهبط حتى أبلغ الأرض وإن بلغت سطحها فإن رغبتي هي أن أنزل حتى أصل إلى أعماقها ! ... هل شعرت أنت يوماً بمثل هذا الشعور ؟

جان : لا . فأنا أحلم عادة أنني مستلق تحت شجرة طويلة في غابة سوداء وأريد أن أعلو وأعلو حتى أبلغ الذروة وأنطلق ببصرى عبر المزارع وفوقها حيث تشرق الشمس وأريد أن أفقش في عش الطير حتى أجده البيضة الذهبية . ولذلك فأنا أصعد الشجرة وأصعد من جديد ولكن جذرها غليظ أملس حتى أن الطريق إلى الفرع الأول يبلو طويلاً . غير أنني أعلم أنني إذا بلغت الفرع الأول فسأصل إلى القمة في سهولة ويسر كأننى أتسلق سلماً . إنى لم أصل إليها بعد ولكن ذلك أمر مفروغ من تحقيقه حتى ولو كان ذلك في الحلم^(١) فقط .

(١) في مسرحية « رحلة خارج السور » وأيضاً في مسرحية « خيال الظل » وكلاهما لـ دكتور رشاد رشدى نجد الشخصيات تتحدث عن أحلامها التي يستخدمها الكاتب كرموز تكشف عن الجبايا النفسية .

وواضح أن الحلم هنا يلعب دوراً رئيسياً في الرمز إلى المكونات العميقة في النفس . والحقيقة أن الحلم من حيث هو رمز لا ينحصر كأداة في أسلوب التعبير الرمزي ، بل نجده كذلك في أسلوب المدرسة الطبيعية ، إذ أن هذه تهدف إلى فتح المغاليق النفسية وتشير إلى الدوافع الكامنة لها .

وواضح كذلك أن هذين الحلمين متوافقان فهما يعملان معاً في اتجاه واحد ، أحدهما يريد أن يهبط من علوه والثاني يريد أن يعلو من الدنيا ولا شك أن الحلمين يرمزان إلى الرغبة في التوافق وفي التمازج والتلاقى في نقطة هي أساساً لقاء المهرولين .

وفعلاً نخرج الآتية جولى إلى حديقة القصر (حيث يوجد إلى الشمال الإله كيوبيد وحيث تنقل إليها نسمات منتصف الصيف صدى صيحات وغناء وموسيقى الراقصين والراقصات احتفالاً بهذا العيد) وتدعو جولى التابع جان ليسير معها وتتأبط ذراعه وضوء القمر يحرسهما ويمهد لهما السبيل إلى الحب^(١) .

وفي حلم من أحلام اليقظة يقص الشاب جان للعاشقة جولى أول قصة غرام له وهو غلام : كانت فتاة أحلامه البنت جولى . ولم يفرق الحاجز الاجتماعى بين حبه لها رغم أنه كان حين ذاك يعيش مع اخوته السبعة وكان ثامنهم خنزيرهم ! وكان يرعى الحيوانات في أراضي الكونت أبى جولى . وبعد تعليق على هذا الحلم تطلب جولى من جان أن يقود مركباً يخرج بهما إلى البحيرة حتى يشاهدا شروق الشمس - ونسمع أصوات القرويين في مرحهم وصخبهم - وخشية أن يراهم الفلاحون يخلخل العاشقان غرفة التابع جان وسرعان ما يملأ المسرح عدد من القرويين يغنون بعض الأغاني يلتمحون فيها إلى العاشقين المختبئين . وأخيراً يخرج

(١) انظر القصة القصيرة « ضوء القمر » للكاتب الفرنسى جى دى موباسان .

المهبان كأنهما آدم وخواء بعد أن ذاقا معاً الفاكهة المحرمة .

والآن ، كيف يهربان من أعين الناس ومن المستهم ومن آذانهم التي تنحسر الهمسات والهمهمات ؟ جان رجل على وينتظر الفرصة السانحة ليحقق رموز أحلامه : لقد عاش خادماً تابعاً وقد جاءت الفرصة لأن يصعد جذع الشجرة الغليظ الأملس حتى يبلغ الفرع الأول . لأنه يعرض على العاشقة جولى - التي تهرب نفسياً من الموقف فتري أن خير طريق لعلاج الأمر هو الهيام الرومانسى به - أن يرحل إلى سويسرا أو إلى بحيرات إيطاليا - وهناك يفتحان فندقاً سياحياً .

جان : هذه فكرة طيبة لحياة رائعة . نخذى رأيي قضية مسلماً بها . نرى كل يوم وجوهاً جديدة ، حقائق جديدة ، ما من دقيقة تنفرد فيها الموم بنا أو تمرض فيها أعصابنا . لن نبحث عن العمل فهو يأتي إلينا . في الليل والنهار تدق الأجراس وتصفى القطارات والسيارات العامة غادية رائحة ، بينما طوال الوقت تتدفق قطع الذهب في مكنتي . هذه هي الحياة عندي .

جولى : نعم حياة رائعة بالنسبة لك . أما أنا فكيف يكون حالى ؟

جان : سيدة الفندق ، وزينة الإدارة كلها ! بنظراتك أنت وبطبائعك وسلوكك أنت يتأكد المشروع ويصبح ضخماً . ما عليك إلا أن تجلسى كملكة في إدارة الفندق وبللمسة الجرس الكهربى يتحرك عبيدك طوع أمرك ويسير الزلاء في «استعراض» أمام «عرشك»

ويخلق جان في أعالي الفروع مكرراً الحلم السابق بعد أن بلغ جذع الشجرة وتملكه . إنه يريد أن يصبح كونناً ! وعلى جولى أن تمهد له السيل . ولكن ابنة الكونت لا تريد هذه الأحلام . إنها تريد الحب ولا تريد شيئاً غير الحب ، الآن وقبل كل شيء آخر .

وينتهى الأمر كما هو واضح بصراع درامى أساسه تنافر الرغبات هي تريد منه شيئاً ملحاً وهو يريد منها شيئاً ملحاً كذلك وكلما زادت الرغبة إلحاحاً اشتد الصراع حتى بلغ مداه ولكن التابع الحالم يشعل «سيجاراً» - وليس سيجارة - ويتناول الموقف المتأزم ويحاول حله :

جان : اجلسى ! الآن . وأنا سأجلس هنا - ودعينا نتحدث كأن شيئاً لم يحدث .

جولى : يا إلهى ! يا إلهى ! يا إلهى ! أنت من الشعور ؟ جان : ليس هناك من هو أكثر منى تمتعاً بالشعور ولكنى أتملك نفسي وأمسك بزمامها .

جولى : منذ برهة كنت تقبل حدثاً . والآن ! جان : نعم كان هذا حين ذاك ! أما الآن فأماننا أمور أخرى تشغل بالنا .

جولى : لا نتحدث إلى هذه الفظاظ ! جان : لا ، بل أتحدث معك بحكمة . لقد أثبت عملاً كله جنون ولا يجب أن تأتى بشيء مثله . الكونت ربما يعود هذه اللحظات :

ولكى يصل جان إلى تحقيق أحلامه لا بد له من مال ابنة الكونت ولكن جولى لا تملك شروى نقير ولا يمكن طبعاً أن تواجه أباه على هذه الحال ويتبلور الصراع في هذا الموقف ويبدو أولاً أن لا حل له إلا الدموع والبكاء والصياح : وتصرخ جولى : «إن الخادم خادم دائماً» ! ولكن جان يرد لها الصاع صاعين

في هدوء وبرود : «والعاهرة دائماً عاهرة» ! وتحمل المرأة عمل الخلاوة ، وبعبارة يسى جان إلى قبلة فتتفر منه جولى كمن ينظر من حيوان كره . وبعد صراع على المستوى العاطفى تنهار جولى وتشرى بعض التيلد وتعود بها الذكرى إلى طفولتها فتذكر علاقة أبيها بأبها .

جولى : ... كانت أى من عائلة شعبية وكان والدها من عامة الناس تماماً ولكنها ربيت على نظرية المساواة بين الرجل والمرأة وعلى نظرية تحرر المرأة وعلى نظريات أخرى مشابهة مما دعاها إلى أن تقرر عدم رغبتها في الزواج وعندما مارس أبى الحب معها رفضت الزواج به ولكنها تزوجته في نهاية الأمر . ولقد جئت أنا للوجود على الرغم من رغبة أبى . . . وأرادت أبى أن أصبح « ابنة الطبيعة » : وكان على أن أدرس كل ما يدرسه الصبيان حتى أكون مثلاً حياً بأنه لا فرق بين المرأة والرجل وكان يجب على أن أرتدى ملابس الأولاد وأن أعرف كيف أسوس الخيل وأخرج للصيد ، بل أكثر من هذا كله كان على أن أجرب وأندرب على أعمال المزرعة . وعلى ضيعتنا كان الرجال يقومون بأعمال النساء وكانت النساء تقمن بأعمال الرجال وانتهت التجربة إلى حافة الافلاس وأصبحنا أضحوكة البلدة .

ويتضح من كلام جولى مدى تأثير سترندبرج بحياته الخاصة وطفولته . كما يتضح كذلك موقفه من النساء عامة ونظريته إليهن - وهي نظرة تختلف اختلافاً كلياً عن نظرة إبسن معاصرة . ولعلنا نتذكر بالمناسبة عبارة « فتاة النادى الابسينى » وهي الفتاة المتحررة التى لا ترضى أن تكون العوبة « للرجل » ، بل شريكة له لها حقوقها مساوية لحقوقه ، بل لعلنا نذكر « لونا » بطلة « أعمدة المجتمع » للكاتب إبسن ، فقد كانت

تلبس ملابس ركوب الخيل وتحمل سوطاً في يدها وكانت أول من سافرت إلى أمريكا ووقفت أمام عائلهما وكبار بلديتها الصغيرة لتكشف القناع عن فسادهم المستتر تحت « راية الدفاع عن الدين والأخلاق » .

وبينما يدافع إبسن عن المرأة الحديثة فرى سترندبرج يسخر من المرأة ومن مطالباتها بحقوقها المدنية - التى كانت صيحة العصر حينذاك . إن سترندبرج يرسم صورة أم جولى كما لو كانت مجنونة (١) ومدعية فلسفة لا حاجة لها بها ولا شك أنه يريد أن يجعلنا نصل إلى حقيقة هامة في المسرح الطبيعى وهى أن للوراثة عاملاً هاماً في سلوك الشخصية الدرامية . أى أن جولى قد ورثت عن أمها هذا المس من الجنون الذى نراه ظاهراً في سلوكها . والواقع أن سترندبرج لا يريد منا أن نحكم على بطلته جولى حكماً أخلاقياً فنقول إنها فاجرة غانية فاسدة فتل هذا الحكم الأخلاقى جائر لأن جولى ورثت هذا السلوك وهذا المزاج وهذه الميول الطبيعية . وبعد ذلك يضيف سترندبرج إلى عامل الوراثة عاملاً آخر وهو عامل البيئة كموثر في سلوك البطلة جولى . إن أيام طفولتها تلاحقها في خيالها وتعرقل سيرها والعادات التى اكتسبتها تقف دون تحقيق أحلام التابع جان .

جولى : ... والآن يا جان ! تعال معى فقد أحضرت المسال .

جان : ... قدراً كافياً ؟

جولى : يكفى للبداية ! تعال معى فلا يمكننى أن أسافر اليوم وحدى ، يوم منتصف الصيف في قطار فاسد الهواء ملئاً بمجموع الناس الذين

(١) أظن أن الكاتب الإنجليزي يتردد تأثير سترندبرج في رسم شخصية Agnes وهي بطلة مجنونة بتقدم المرأة . انظر The Notorious, Mrs. Ebbsmith

محملقون في وجهي ... لا .. لا يمكنني أن
أفعل هذا : لا يمكنني !

وبعد ذلك تستيقظ الذكريات : ذكريات الطفولة
في أيام منتصف الصيف .

جولي : ... وصورة الكنيسة تعلوها الفروع الخضراء
وأوراق الزنبق : وصورة المأدبة المعدة
للأقرباء والأصدقاء وبعد الوليمة الحديقة
والرقص والموسيقى والزهور والمرح واللعب .
آه قد يطير المرء طيراً ولكن ذكرياته
تلاحقه وبعد ذلك ننوء بالتحسر وبثأيب
الضمير .

ونصر جولي على أن تأخذ معها في رحلة الحرب
طائرهما الصغير رفيق طفولتها وصباها ولكن جان يخشى
أن يكشف سرهما وهما يحملان قصص الطائر فيأمرها
بأن تتركه ولكن كيف تترك رمز حياتها .

جان : ... ألقه واتركه ، يا لك من مجنونة .

جولي : إنه الشيء الوحيد الذي يخصني والذي أحمله
معي ، إنه الكائن الحي الوحيد الذي غلص
إلى منذ برهنت ديانا على خيانتها . لا تكن
قاسياً . دعني آخذ الطائر معي .

جان : اتركي القفص والطائر ، إنني أقول لك ولا تعلى
من صوتك وإلا سمعنا كرسيتين .

جولي : لا ، لن أترك طائري في حوزة غرباء ، بل
أفضل أن تقتله أنت على أن أتركه أنا .

وينهى جان الموقف بأن يمسك بسكين يجزر الطائر
فتثور جولي ثورة عارمة كأنه قتل روحها وتظهر جانباً
خفياً من نفسها وشخصيتها .

جولي : (صارخة) اقتلني أنا أيضاً : اقتلني يا من
يجسر على قتل كائن برئ بدون أن يرتجف !
أواه كم أمقتك وكم أحترقك وأكرهك .

إن دماً يحول بيننا وإنني لألعن الساعة التي
وقعت عيناي فيها عليك ، إنني ألعن الساعة
التي تكونت فيها بأحشاء أمي !

جان : ما الفائدة من لعناتك ؟ هيا بنا نرحل !

ولكن جولي لا تستمع إليه . إن عينها مجنوبتان إلى
حيث قتل الطائر وقد ذهب إليه على الرغم من إرادتها
قائلة :

جولي : لا لن أذهب ، لا يمكنني ... لا بد أن
أرى ... صه . إن عربة في خارج المنزل ...
أنظن أنني لا أطيق منظر الدم ! أنظني
ضعيفة لهذا الحد ؟ آه كم أحب أن أرى
دمك وعحك على منضدة الجزار ، وأن أرى
كل بني جنسك من الرجال في بحر من الدم
تماماً كهذا الكائن المسكين ... أعتقد أنني
قادرة أن أشرب من جمجمتك وأن أشعر
بالسعادة وقدمي تستحان في دم صدرك وأن
أكل قلبك كله ... أنت تظن أنني ضعيفة !
وأنت تظن أنني أحبك ... وأنت تظن أنني
أريد أن أحمل نتاجك تحت قلبي وأن أغذيه
بدمي ، وأن أحمل طفلك وأن آخذ اسمك
أيها الكلب الذي يلبس حول عنقه حلقة من
مالي ، أيها الخادم الذي تتحلل أزرار معطفه
برسم اسمي ... هل أنقاسمك أنا وطاهيتي (١)
فأصبح ضرة ومنافسة لخادمي ! أواه ،
أواه ، أواه أنظني جبان تريد الهروب -
لا بل سأبقى ! والآن ! اعصفي يا رياح
واقبل يا حطام (٢) ... سيأتي والذي بعد قليل
وسيجد مكتبه مكسوراً وما به من نقود
مسروقة فيدق هذا الجرس ... مرتين لتابعه

(١) كرسيتين التي كانت تعلم بالزواج من التابع جان .

(٢) عبارة « اعصفي يا رياح واقبل يا حطام » تسجل مدى

تأثر مترندين برج بحر حيت « الملك لير » لشكسبير .

ثم يرسل رسولا للشرطة وعندئذ سأقول كل
شيء...
جان : إن الدم الملكي يتكلم ! حسناً «برافوا» !
ليدى جولى .

وتدخل الطاهية كرسين وتلقى جولى بنفسها بين
ذراعيها تطلب منها المساعدة ولكن الطاهية تحس أن
شيئاً ما قد حدث وسرعان ما تفهم الموضوع كله
وينحصر الموقف الآن فى العلاقة الثلاثية : امرأتين
ورجل . وتقف الطاهية موقف الخادم التى لا تريد أن
ترك عاشقها يذهب إلى امرأة أخرى حتى لو كانت
سيدتها . وتحس جولى هذا وفجأة يدخل الأب حجراته
وتنهار جولى طبعاً ولكنها تطلب من عشيقها وخادمها
جان أن يأمرها بأن تقتل نفسها .. يأمرها وهى فى حالة
نوم مغناطيسى بحيث تفقد هى كل سلطان وقوة دفاع .

جولى : (كأنها فى نشوة وحلم جميل) ها أنا نائمة
تماماً - والغرفة كلها تبدو لى كدخان ...
وأنت كدفأة من حديد . والمدفأة تشبه
الرجل فى ثياب سوداء وعلى رأسه قبعة عالية.
وعيناك تضيء كجمره الفحم وهى تحبوا وعلى
وجهك يبدو تراب النار ...

وعندما يأمرها جان أن تخرج «إذ لا طريق غير
ذلك» ترى جولى تخرج وفى يدها موسى الخلاقة
لتنفتح ويسدل الستار عن مأساة طبيعية فى الدرجة
الأولى . ولقد كتب سترندبرج بعض المسرحيات على
منهج المدرسة الطبيعية ولكنه ثار على المذهب الطبيعى
وترك لخياله أن يعبر عن الكون والإنسان بأساليب
أخرى كما ذكرنا من قبل .



فهرس المجلد الثالث من تراث الإنسانية

ويشمل :

- ١ - فهرست الكتب .
- ٢ - فهرست المؤلفين .
- ٣ - فهرست بأسماء الباحثين .



الكتب

رقم الصفحة	الأب جوريو	رقم الصفحة
الجمهورية	بلزك ٢٢٢-٢٢١	أفلاطون ٢٠٢-٢٨٤
جيتا ٦٨٠-٦٦٧	الأدوار في معرفة النغم والأدوار	الحرب والسلام
٦٧٤-٦٤٣	صفى الدين الأرموى ٥٥٥-٥٤٨	تولستوى ٦٧٤-٦٤٣
حركة القلب والدم في الحيوان	أركان العلم	٦٧٤-٦٤٣
وليم هارنى ٣٦٤-٣٤٨	كارل بيرس ٩٣٥-٩١٧	حسن المحاضرة
٦٤٤-٦٣٠	الآنسة جولى	السيوطى ٦٤٤-٦٣٠
الحكايات	أوجست سترندبرج ٩٧٢-٩٥٩	الأخوين جريم ٦١٩-٦١١
الحكم	الأصقاع الشمالية	٦١٩-٦١١
ابن عطاء الله السكدرى ٣٢٠-٣١٣	نانسن ٢٨٣-٢٧١	٣٢٠-٣١٣
حياة الحيوان الكبرى	أصل الجليل والجميل	٣٢٠-٣١٣
الميرى ٧٨٣-٧٧٦	ادموند بيرك ٨٤-٦٧	٧٨٣-٧٧٦
دائرة المعارف الأولى	الاعترافات	٧٨٣-٧٧٦
ديدرو ٥٧٢-٥٥٦	الفديس أوغسطين ٦٦٦-٦٤٥	٥٧٢-٥٥٦
دراسة في التاريخ	بدائع الزهور في وقائع الدهور	٥٧٢-٥٥٦
ارنولد توينبى ٣٤٧-٣٣٣	ابن عباس ٢٧٠-٢٤٩	٣٤٧-٣٣٣
دون كيخوته	تأملات في التاريخ	٣٤٧-٣٣٣
مرفنتيس ١٠٠-٨٥	باكوب بوركات ٨٥٨-٨٣٣	١٠٠-٨٥
ديوان حكمة	تاريخ المادية	١٠٠-٨٥
بول فيرلين ٤٣٩-٤٢٧	لاجب ٤٩٢-٤٧٩	٤٣٩-٤٢٧
الرحلة	تحرير المرأة	٤٣٩-٤٢٧
ابن بطوطه ١١٦-١٠١	قاسم أمين ٨١٦-٨٠٥	١١٦-١٠١
روبنسون كروزو	تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة	١١٦-١٠١
دانييل ريفورس ٨٨٨-٨٧٦	البيرونى ١٣٩-١٢٦	٨٨٨-٨٧٦
الزيج الصابى	تدبير المتوحد	٨٨٨-٨٧٦
البصاى ١٩٢-١٨٣	ابن باجه ٨٣٢-٨١٧	١٩٢-١٨٣
صبيح فريد	تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق	١٩٢-١٨٣
جان جيرودو ٧٢١-٧٠٤	سكويه ٦٦-٥٤	٧٢١-٧٠٤
	الجرة المخطمة	
	هاينرش فون كلايست ٥٢٣-٥٠٧	
	جرمانيا	
	تاكيتوس ٣١٢-٣٠٣	

رقم الصفحة	المجموعة اللاهوتية	السيد	رقم الصفحة
٨٠٤ - ٧٨٤	التقديس توما الأكريني	كورني	١٥٢ - ١٤٠
٦١٠ - ٥٩٧	مذهب التراث الروحية	جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده	٤٥٦ - ٤٤٠
٢٣١ - ٢١١	ليبنس	ابن رشيقي القيرواني	٩٠٠ - ٨٨٩
٧٠٣ - ٦٨٨	مستقبل العلم	عن الحرب	٧٢٦ - ٧٢٢
٣٩٤ - ٣٧٧	ارنست ريتان	كلاو زفتر	٥٨ - ٩٣٦
٥٣ - ٤٢	مغامرات الأفكار	عن الصداقة	٦٢٩ - ٦٢٠
٤٢٦ - ٤١٣	وايتهد	شيشرون	٧١٠ - ١٩٣
٨٧٥ - ٨٥٩	مقال عن الإنسان	الفرس	١٨٢ - ١٦٩
٥٠٦ - ٤٩٣	ارنست كاسيرر	ايحييلوس	٤٧٨ - ٤٥٧
٣٧٦ - ٣٦٥	المقاييس والمكايل	الفهرست	١٨ - ٣
٢٤٨ - ٢٣٢	عمود حمدي الفلكي	ابن التديم	٤١٢ - ٣٩٥
١٢٥ - ١١٧	ممثلو الإنسانية	في قانون السكان	١٦٨ - ١٥٣
٩١٦ - ٩٠١	والف والنو امرسن	توماس روبرت مالتوس	٧٧٥ - ٧٥٤
٥٤٧ - ٥٢٤	من آثار مصطفى عبد الرازق	قوانين التقليد	٤١ - ١٩
٦٨٧ - ٦٧٥	مصطفى عبد الرازق	جبريل قارو	٧٥٣ - ٧٣٧
	منطق (الشفاء)	الكامل	
	ابن سينا	الميرد	
	موني دك	كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون	
	ملفيل	حاجي خليفة	
	ميسديا	الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة	
	يوربيدس	ابن رشد	
	نظريات النشاط الإشعاعي الأساسية	لعبة الحب والمصادفة	
	رذرفورد	مساريفو	
	نفع الطيب	المبادئ الأولى	
	المقرى	هربرت سبنسر	
	الوجود والزمان	مجمع الأمثال	
	هيدجر	الميداني	
	وفيات الأعيان		
	ابن خلكان		

المؤلفون

رغم الصفحة

ابن إياس أبو البركات محمد بن أحمد الحنفى
(١٤٤٨ - ١٥٢٤ م)

بدائع الزهور في وقائع الدهور ٢٤٩ - ٢٧٠
ابن باجه محمد بن يحيى (القرن الخامس الهجرى
٥٣٣ هـ)

تدبير المتوحد ٨١٧ - ٨٢٢
ابن بطوطه أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد
(١٣٠٤ - ١٣٧٧ م)

الرحلة ١٠١ - ١١٦
ابن خلكان أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن
أبي بكر (١٢١١ - ١٢٨٢ م)

وفيات الأعيان ٦٧٥ - ٦٨٧
ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد (١٠٥٨ -
١١٢٦ م)

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (١٠٥٨ - ١٠٦٨
ابن رشيقي القيرواني = الحسن بن رشيقي القيرواني
ابن سينا أبو علي شرف الملك الحسين بن عبد الله
(٩٨٠ - ١٠٣٧ م)

منطق الشفاء ٤٩٣ - ٥٠٦
ابن الصائغ = ابن باجه محمد بن يحيى
ابن عطاء الله السكندري أبو الفضل تاج الدين أحمد بن
محمد بن عبد الكريم (٦٥٨ - ٧٠٩ هـ)

الحكم ٣١٣ - ٣٢٠
ابن مسكويه = مسكويه أحمد بن محمد

ابن النديم أبو محمد إسماعيل بن إبراهيم (٧٧٢ - ٨٥٠ م)
الفهرست ١٩٣ - ٢١٠

أبو البركات محمد بن أحمد الحنفى = ابن إياس
أبو البركات محمد بن أحمد الحنفى

أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى =
الدمري أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى

أبو أريخان محمد بن أحمد = البيروني أبو الريخان محمد
ابن أحمد

رغم الصفحة

أبو العباس أحمد بن محمد = المقرئ أحمد بن محمد
ابن أحمد

أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر =
ابن خلكان أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن
أبي بكر

أبو العباس محمد بن يزيد = المبرد أبو العباس محمد
ابن يزيد

أبو عبد الله محمد بن جابر بن سنان = البتاني أبو عبد الله
محمد بن جابر بن سنان

أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد = ابن بطوطه
أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد

أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب = ابن مسكويه أبو علي
أحمد بن محمد بن يعقوب

أبو علي شرف الملك الحسين بن عبد الله = ابن سينا
أبو علي شرف الملك الحسين بن عبد الله

أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد = الميداني أبو الفضل
أحمد بن محمد بن أحمد

أبو الفضل تاج الدين أحمد بن محمد عبد الكريم =
ابن عطاء الله السكندري = أبو الفضل تاج الدين أحمد
ابن محمد بن عبد الكريم

أبو محمد إسماعيل بن إبراهيم = ابن النديم أبو محمد إسماعيل
ابن إبراهيم

أبو محمد عبد الله بن مسلم = ابن قتيبة أبو محمد
عبد الله ابن مسلم

أبو الوليد محمد بن أحمد = ابن رشد أبو الوليد محمد
ابن أحمد

أحمد بن محمد بن أحمد = المقرئ أحمد بن محمد بن
أحمد أبو العباس

الأخوين جريم : فلهلم (١٧٨٦ - ١٨٥٩ م)
وباكوب (١٧٨٥ - ١٨٦٣ م)

الحكايات ٦١١ - ٦١٩

ادموند بيرك (١٧٢٩ - م)

أصل الجليل والجيل ... ٨٤ - ٦٧

الارموى عبد المؤمن بن يوسف بن فاخر = صفى الدين

الارموى عبد المؤمن بن يوسف بن فاخر

أرنست ودفورد - ودفورد

أولست ريتان (١٨٢٣ - ١٨٩٢ م)

مستقبل العلم ... ٢٢١ - ٢١١

أرنست كاسيرر (١٨٧٤ - ١٩٤٥ م)

مقاله عن الإنسان ... ٣٩٤ - ٣٧٧

أرنولد توينبي (١٨٨٩ - م)

دراسة التاريخ ... ٣٤٧ - ٣٣٣

أرنولد جوزيف توينبي = أرنولد توينبي

أفلاطون (٤٢٨ - ق م)

الجمهورية ... ٣٠٢ - ٢٨٤

أنوريه دي بلزاك = بلزاك

أوجست سترندبرج (١٨٤٩ - ١٩١٢ م)

الآنسة جول ... ٩٧٢ - ٩٥٩

ايسخيلوس (٥٢٥ - ٤٥٦ ق م)

الفرس ... ١٢٩ - ١٢٠

البثاني أبو عبد الله محمد بن جابر بن سنان (٨٥٤ -

٩٢٩ م)

الزيج الصابي ... ١٩٢ - ١٨٣

بلزاك (١٧٩٩ - ١٨٥٠ م)

الأب جورديو ... ٣٣٢ - ٣٢١

بول فيرلين (١٨٤٤ - ١٨٩٦ م)

ديوان حكمة ... ٤٣٩ - ٤٢٧

بيير كورني = كورني

البيروني أبو الريحان محمد بن أحمد (٩٧٣ - ١٠٤٨ م)

تحقيق ما فهمد من مقولة مقبولة في القتل أو مرفوضة

أو مرفوضة ... ١٣٩ - ١٢٦

تارد = جبريل تارد

تاكيتوس

جرمانيا ... ٣١٢ - ٣٠٣

تولستوى (١٨٢٨ - ١٩١٠ م)

الحرب والسلام ... ٦٧٤ - ٥٩٣

توما بروكاسكا = توما الاكوينى

توماس روبرت مالتوس (١٧٦٦ - ١٨٣٤ م)

في قانون السكان

١٨٢ - ١٦٩ ...

جان جبريل تارد = جبريل تارد

جان جيرومو (١٨٨٢ - ١٩٤٤ م)

سيجفريد ... ٧٢١ - ٧٠٤

جبريل تارد (١٨٤٣ - ١٩٠٤ م)

قوانين التقايد ... ٤٧٨ - ٤٥٧

جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر = السيوطى

جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر

جمال الدين الأفغانى محمد بن عبد الله محمد بن الصفار

حاجى خليفه كاتب جلبي مصطفى ابن عبد الله

(١٦٠٩ - ١٦٥٧ م)

كشف الظنون في أسماء الكتب والنون ... ٤١٢ - ٣٩٥

الحسن ابن رشيق القيروانى (١٠٠٠ - ١٠٧١ م)

الصدقة ... ٩٠٠ - ٨٨٩

دانييل ديفو (١٦٦٠ - م)

دبنسون كروزو ... ٨٨٨ - ٨٧٦

الدميرى أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى

(١٣٤١ - ١٤٠٥ م)

حياة الحيوان الكبرى ... ٧٨٣ - ٧٧٦

ديديرو (١٧١٣ - ١٧٨٤ م)

دائرة المعارف الأولى ... ٥٧٢ - ٥٥٦

دفورد (١٨٧١ - م)

نظريات النشاط الاشعاعى الأساسية ... ١٢٥ - ١١٧

سرفتيس (١٥٤٧ - ١٦١٦ م)

دون كينوت ... ١٠٠ - ٨٥

السيوطى جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر

(١٤٤٥ - ١٥٠٥ م)

حسن المحاضرة ... ٦٤٤ - ٦٣٠

شرف الملك الحسين بن عبد الله = ابن سينا أبو على شرف

الملك الحسين بن عبد الله

شيرون (١٩٦ - ٤٣ ق م)

عن الصداقة ... ٩٨ - ٩٣٩

صفى الدين الأرموى عبد المؤمن بن يوسف بن فاخر

(١٢١٦ - ١٢٩٤ م)

الأدوار في معرفة النعم والأدوار ... ٥٥٥ - ٥٤٨

فريد رش البرت لانجه = لانجه

فريدبوف نانس = نانس

قاسم بن محمد أمين المصري (١٨٦٣ - ١٩٠٨ م)

تحرير المرأة ... ٨١٦ - ٨٠٥

قاسم أمين = قاسم بن محمد أمين المصري

القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠ م)

الاعتراقات ... ٦٦٦ - ٦٤٥

القديس توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م)

المجموعة اللاموتية ... ٨٠٥ - ٧٨٤

كاتب جلبي مصطفى ابن عبد الله حاجي خليفه =

كاتب جلبي مصطفى ابن عبد الله

كارل بيرسن (١٨٥٧ - ١٩٣٦ م)

أركان العلم ... ٣٥ - ٩١٧

كلوزفتر (١٧٨٠ - ١٨٣١ م)

عن الحرب ... ٧٣٦ - ٧٢٢

كورني (١٦٠٦ - ١٦٨٤ م)

السيد ... ١٥٢ - ١٤٠

لانجه (١٨٢٨ - ١٨٧٥ م)

تاريخ المادة ... ٤٩٢ - ٤٧٩

ليننس (١٦٤٦ - ١٧١٦ م)

مذهب القدرات الروحية ... ٦١٠ - ٥٩٧

ليوتولستوى = تولستوى

ماركوس توليوس كيكرو - شيشرون

ماريفو (١٦٨٨ - ١٧٦٣ م)

نعية الحب والمصادقة ... ٧٧٥ - ٧٥٤

المبرد أبو العباس محمد بن يزيد (٨٢٦ - ٨٩٩ م)

التكامل ... ١٨ - ٣

محمد بن عبد الله محمد بن الصفار محمد بن صفور

الحسيني جمال الدين الأفغاني = محمد ابن عبد الله محمد

ابن الصفار محمد بن صفور الحسيني

محمد عبده بن حسن خير الله (١٨٣٨ - ١٨٩٧ م)

المروءة الوثقى ... ٤٥٦ - ٤٤٠

محمود حمدي الفلكي (١٨١٥ - ١٨٨٥ م)

المقاييس والمكايل ... ٥٣ - ٤٢

ابن مسكويه أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب

(٣٣٠ - ٤٢١ هـ)

تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق ... ٦٦ - ٥٤

مصطفى بن حسن بن أحمد عبد الرازق (١٨٨٥ -

١٩٤٧ م)

من آثار مصطفى عبد الرازق ... ٨٧٥ - ٨٥٩

مصطفى عبد الرازق = مصطفى بن حسن بن أحمد

عبد الرازق

المقرى أحمد بن محمد بن أحمد أبو العباس

١٩٩٢، ١٠٠٠ - ١٠٤١ هـ

فتح الطيب ... ٩١٦ - ٩٠١

ملفيل (١٨١٩ - ١٨٩١ م)

موي ديك ... ٣٧٦ - ٣٦٥

الميداني أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد

(١١٢٤ - م)

جميع الأمثال ... ٧٥٣ - ٧٣٧

نانس (١٨٦١ - ١٩٣٠ م)

الأسفاج الشمالية ... ٢٨٢ - ٢٧١

هاينرش فون كلايست (١٧٧٧ - ١٨١١ م)

الجرة المحطة ... ٥٢٣ - ٥٠٧

هربرت سنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣ م)

المبادئ الأولى ... ٤١ - ١٩

هيدجر (١٨٨٩ - م)

الوجود والزمان ... ٥٤٧ - ٥٢٤

والف والدو أمرسن (١٨٠٣ - ١٨٨٢ م)

تتلو الإنسانية ... ٤٣٦ - ٤١٣

وايتهد (١٨٦١ - ١٩٤٧ م)

مغزرات الأفكار ... ٧٠٣ - ٦٨٨

وليم هارفي (١٥٧٨ - ١٦٥٧ م)

حركة القلب والنم في الحيوان ... ٣٦٤ - ٣٤٨

ياكوب بوركات (١٨١٨ - م)

تأملات في التاريخ ... ٨٥٨ - ٨٣٣

ياكوب كريستوف يوركات = ياكوب بوركات

يوريدس (٤٨٠ أو ٤٨٥ - ٤٠٦ ق م)

ميديا ... ٢٤٨ - ٢٣٢

الباحثون

رقم الصفحة

رقم الصفحة

إبراهيم الايبارى

انجيل بطرس سمعان

رويسون كروزو ... ٨٨٨ - ٨٧٦

أنور عبد العليم

الأصقاع الشامية ... ٢٨٣ - ٢٧١

بول غليونجى

حركة القلب والدم في الحيوان ... ٣٦٤ - ٣٤٨

حسن شحاته سقاف

تهذيب الأخلاق ونظهير الاعراق ... ٦٦ - ٥٤

حسين فوزى النجار

عن الحرب ... ٧٣٦ - ٧٢٢

زكريا إبراهيم

المبادئ الأولى ... ٤١ - ١٩

الوجود والزمان ... ٥٤٧ - ٥٢٤

اعترافات القديس أوغسطين ... ٦٦٦ - ٦٤٥

المجموعة اللاهوتية ... ٨٠٤ - ٧٨٤

صوفى عبد الله

الأب جوريو ... ٣٣٢ - ٣٢١

عبد الرؤف مخلوف

المعدة ... ٩٠٠ - ٨٨٩

عبد العزيز الأهواني

دون كينوت ... ١٠٠ - ٨٥

عثمان أمين

العمرة الوثقى ... ٤٥٦ - ٤٤٠

من آثار مصطفى عبد الرازق ... ٨٧٥ - ٨٥٩

على أدهم

مستقبل العلم ... ٢٣١ - ٢١١

مثلو الإنسانية ... ٤٢٦ - ٤١٣

الحرب والسلام ... ٦٧٤ - ٦٥٣

نفع الطبيب ... ٩١٦ - ٩٠١

على درويش

ديوان حكمة ... ٤٣٩ - ٤٢٧

لمبة الحب والمصادقة ... ٧٧٥ - ٧٥٤

الكامل ... ١٨ - ٣

الفهرست ... ٢١٠ - ١٩٣

كشف الظنون في أسرار الكتب والفنون ... ٤١٢ - ٣٩٥

حسن المحاضرة ... ٦٤٤ - ٦٣٠

إبراهيم سكر

ميسليا ... ٢٤٨ - ٢٣٢

أبو الوفا الغنيمى التفتازانى

حكم ابن عطاء الله السكندرى ... ٣٢٠ - ٣١٣

أحمد حمدى محمود

أصل الجليل والجميل ... ٨٤ - ٦٧

مقال عن الإنسان ... ٣٩٤ - ٣٧٧

تأملات في التاريخ ... ٨٥٨ - ٨٣٣

أحمد سعيد الدمرداش

المقاييس والمكايل ... ٥٣ - ٤٢

أحمد عبد الرحيم أبو زيد

عن الصداقة ... ٩٥٨ - ٩٣٦

أحمد فؤاد الأهوانى

منطق الشفاء ... ٥٠٦ - ٤٩٣

السيد محمد بلوى

موانين التقليد ... ٤٧٨ - ٤٥٧

أحمد محمد الحوفى

وفيات الأعيان ... ٦٨٧ - ٦٧٥

أحمد محمود الساداتى

تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرفوضة ... ١٣٩ - ١٢٦

إسماعيل بسيونى هزاع

نظريات النشاط الاشعاعى الأمامية ... ١٢٥ - ١١٧

إمام إبراهيم أحمد

الزيج الصابى ... ١٩٢ - ١٨٣

أميره حلمى مطر

الجمهورية ... ٣٠٢ - ٢٨٤

رقم الصفحة	عزیز سلیمان	رقم الصفحة	محمد عبد الفتی حسن
٩٧٢-٩٥٩	الآنسة جول	٧٥٣-٧٢٧	مجمع الأمثال
	فؤاد زکریا		محمد غلاب
٤٩٢-٤٧٩	تاریخ المادية	٧٢-٥٥٦	دائرة المعارف الأول
٦١٠-٥٩٧	مذهب الذرات الروحية		محمد محمود الصیاد
٩٣٥-٩١٧	أركان العلم	١١٦-١٠١	رحلة ابن بطوطة
	فؤاد محمد شبل		محمد مصطفى حلمی
٣٤٧-٣٣٣	دراسة في التاريخ	٨٣٢-٨١٧	تدیر المتوحد
	كمال فريد		محمد مصطفى زیاده
١٥٢-١٤٠	السيد	٢٧٠-٢٤٩	بدائع الزهور في وقائع الدهور
٧٢١-٧٠٤	سیجفريد		محمود أحمد الحفنی
	ماهر حسن فهمی	٥٥٥-٥٤٨	الأدوار في معرفة النعم والأدوار
٨١٦-٨٠٥	تحرير المرأة		محمود زیدان
	محمد إسماعیل الندوی	٧٠٣-٦٨٨	مغامرات الأفكار
٦٨٠-٦٦٧	جینا		محمود قاسم
	محمد السيد غلاب	١٦٨-١٥٣	الكشف عن منافع الأدلة في عقائد الملة
١٨٢-١٦٩	في قانون السكان		مصطفى ماهر
	محمد رشاد الطوبی	٥٢٣-٥٠٧	الجرة المحطة
٧٨٣-٧٧٦	حياة الحيوان الکبری	٦١٩-٦١١	حکایات الأخوين جريم
	محمد سلیم سالم		نظمی لوقا
٣١٢-٣٠٣	جرمانیا	٣٧٦-٣٦٥	موی دک
٦٢٩-٦٢٠	الفرس		

العمدة لابن رشيق القيرواني

بمستلم
الأستاذ عبد الرؤوف مخلوف

الأستاذ المساعد بالمعهد العالي للفن بالقاهرة

٤٥٦ هـ . وتحقيق ذلك كله مما أطلت مناقشته في رسالتي
« ابن رشيق ونقد الشعر » .

وأما أبوه فرشيق ، كان مولى رومياً من موالى
الأزد ، وكان بعض منافسيه غيره أنه ليس حريباً بالدم
والنسب ، فما زاده ذلك إلا إصراراً على إعلان أصلته
بالدم في الروم ، وولائه في العرب ، وذلك إذ يقول :

أما أبي فرشيق لست أنكره

قل لي أبوك وصوره من الخشب

ثم قال : « ما أبني به أباً ، ولا أرضى بمذهبه مذهباً ،
رضيت به رومياً لا دعياً ولا بدعياً ، وهو في هذا يعرض
بابن شرف الجذامي الذي قالوا : إن شرفاً اسم لوالدته
ولأنه كان مطعون النسب .

وكانت صناعة رشيق صياغة الذهب ، وفي أحضان
هذه الصنعة نشأ الوليد وتفتحت على الذهب عيناه ،
حتى إذا أحس من نفسه ميلاً إلى الأدب تزح من المسيلة
إلى القيروان يدرس على مشيختها في الجامع الكبير ،
ويتلقى عنهم علوم اللغة فلما قال الشعر وقال منه ما رفعه
إلى مصاف الشعراء المقدمين وصل حبله بحبل المعز
ابن باديس الصنهاجي حاكم المغرب يومئذ ، وقال فيه من

قلما نقرأ لكاتب معاصر في النقد الأدبي ثم لا نجد
له إشارة إلى كتاب « العمدة في صناعة الشعر ونقده »
أو استشهاداً ببعض ما جاء فيه ، أو تعقياً على ما عسى
أن يكون ورد في ذلك الكتاب الذي ألفه ابن رشيق
القيرواني في مطلع القرن الخامس الهجري ، أو في
الربع الأول منه على التحقيق .

وابن رشيق هذا هو أبو علي حسن المنسوب إلى
القيروان ، والمولود سنة ٣٩٠ هـ بقرية المسيلة إحدى
قرى المغرب ، وعلى عدة أميال من تونس من جهة
الإسكندرية .

وكانت وفاته سنة ٤٥٦ هـ في مازر بجزيرة صقلية
على التحقيق الراجح .

وأما ما ذهب إليه بعضهم من أنه ولد سنة ٣٨٥ هـ
أو سنة ٣٧٠ هـ ، وأنه مات سنة ٤٦٣ هـ وفي تونس
فلا وجه له لأن أقدم المصادر وهو النخبة لابن بسام
ذكر أن مولده كان في المسيلة ونسبه إليها فقال :
« ابن رشيق المسيلي » ، وابن رشيق نفسه يذكر ذلك ،
ويذكر كاتبه بسام أيضاً أن ولادته كانت سنة ٣٩٠ هـ ،
كما ثبت عندي بأدلة أن وفاته كانت في مازر سنة